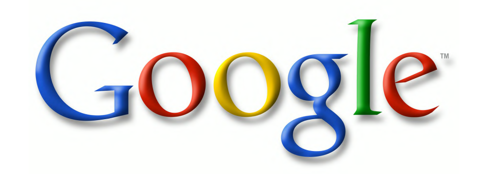
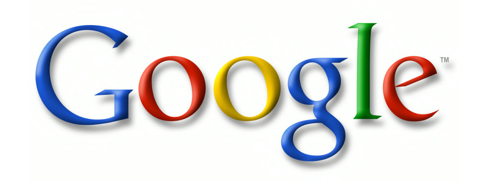

Google






THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
·LIBRARIES·
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ARTES SCIENTIA VERITAS
1817

LES THÉORIES DE L'INCONNAISSABLE

ET

LES DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE LYON
Rue Condé. 30. — J.-E. Albert.

LES

THÉORIES DE L'INCONNAISSABLE

ET LES

DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE

PAR

GUSTAVE DEREPAS

Agrégé de Philosophie, Docteur ès-lettres.

> Vous verrez qu'un beau jour, ils déclareront que l'on peut, à la rigueur, connaître des choses que l'on connait depuis longtemps. (J.-B. TISSANDIER.)



PARIS

ERNEST THORIN, ÉDITEUR

7, rue de Médicis, 7

1883

A la chère et vénérée mémoire

du P. GRATRY

Hommage de piété filiale.

PRÉFACE

Descartes, en considérant l'étendue et en définitive le mouvement comme l'essence de la matière, la pensée comme l'essence de l'âme, altère gravement la notion des causes secondes, des substances créées : le mouvement et la pensée, en effet, sont de simples modifications. Par delà le relatif, ainsi réduit à un pur phénoménisme, il maintient, il est vrai, comme réalité suprême et concrète, l'absolu vivant, Dieu. Il n'en pose pas moins le principe d'une séparation radicale entre la métaphysique et la science. De ses théories, beaucoup de penseurs aujourd'hui rejettent ce qu'il appelait la philosophie

première et ne lui font honneur que de son mécanisme.

Comment le divorce entre la métaphysique et la science s'est-il consommé ?

Spinoza exagère la faute de Descartes. Puisque le mouvement et la pensée ne sont que des phénomènes, il faut en faire les attributs d'une substance unique, indéterminée en soi, inconnaissable.

Kant va plus loin. Si le noumène est inaccessible, laissons-le de côté ; n'étudions que les phénomènes : l'objet est une modification du sujet. Ainsi sont fixées, en même temps que les conditions de la science, les limites du connaissable. Au delà de ces représentations, c'est l'inconnaissable.

Spencer enfin, au lieu de subordonner le mouvement à la pensée, fait de la pensée un mode du mouvement. Tout ce qui n'est pas mouvement est inconnaissable.

Du panthéisme au criticisme, du criticisme au positivisme, la négation de toute certitude métaphysique va se complétant. Le courant, la chute qui entraîne les esprits de l'absolu au relatif, de l'intelligible au sensible, a, de nos jours, acquis une puissance comme irrésistible.

Je voudrais pour ma part résister. Où d'autres admirent un progrès, je vois une décadence. L'absolu qu'on déclare inconnaissable est, à mes yeux, le connaissable par excellence.

Quoi donc? Oser attaquer, dans une position qu'ils occupent de concert, Spinoza, Kant, Spencer!

Pourquoi pas? En ce temps de libre discussion, ne sera-t-il pas permis de mettre, au-dessus de la superstition de la gloire, la religion de la vérité?

Au reste, mon intention n'a pas été d'exposer complètement et de réfuter leur doctrine, pas plus que de m'en prendre à la théorie de la relativité de la connaissance dans toute la variété de ses formes. En personnifiant dans ces trois philosophes illustres trois doctrines qui, du point de vue où je me suis placé, me paraissent présenter un caractère commun, je n'ai considéré ce résumé historique et critique que comme une sorte d'introduction à la partie dogmatique de cette thèse.

POST-SCRIPTUM

—

Pendant que ce travail était sur le métier, plusieurs ouvrages ont paru, qui traitent le même sujet ou des sujets connexes, dans le même esprit. La publication de chacun de ces écrits est venue à plusieurs reprises m'arrêter et me décourager. Chacun m'enlevait l'originalité de telle pensée ou de telle expression. J'avais écrit que le phénoménisme se réduit au nihilisme, quand je lus cette phrase dans le mémoire de *M. Desdouits* sur *la Métaphysique.* J'y rencontrais d'ailleurs des coïncidences plus importantes entre les vues de l'auteur et les miennes. *M. Ollé-Laprune*, dans *la Certitude morale*, s'en prenait au positivisme et au criticisme, sur un terrain nettement circonscrit sans doute; mais ses conclusions peuvent facilement s'étendre de la morale à la métaphysique. J'avais d'ailleurs bien des raisons d'admirer sa thèse, mais en même temps je craignais

de me montrer trop peu digne de suivre les traces d'un guide aussi sympathique. *M. Robert*, dans son consciencieux ouvrage sur *la Certitude et les formes récentes du scepticisme*, abordait les mêmes questions, avec une maturité d'esprit à laquelle je ne puis prétendre. J'avoue qu'il me fut d'abord désagréable de retrouver ma propre table des matières dans une partie de la sienne. Enfin *M. l'abbé de Broglie* donnait au public deux gros volumes sur *le Positivisme*, et son ouvrage obtenait à bon droit l'attention de tous les philosophes. Le soin qu'il a de prendre pour point de départ le sens commun, l'analyse judicieuse qu'il en fait; d'autre part l'abondance des informations scientifiques et l'interprétation de ces données pour établir la certitude objective de la perception externe, ne me laissaient rien à dire sur ce sujet, me sembla-t-il d'abord.

Toutefois, de même qu'il n'y a pas deux feuilles identiques, fussent-elles arrachées au même arbre, de même jamais deux esprits ne coïncident en tout point. D'accord sur le fond des choses, on diffère sur tel ou tel détail, quelquefois important. C'est ainsi que M. Robert voit dans « les qualités de la matière de purs états de conscience, » ce que je n'admets pas, tout en soutenant après lui, et dans le même sens que lui, la certitude de la perception externe. C'est ainsi encore que M. de Broglie concède aux idéalistes la subjectivité des sons et des couleurs, en leur refusant celle de la résistance, tandis que, selon moi, il faut ici ou tout leur accorder ou tout leur refuser; d'ailleurs la métaphysique de cet écrivain est celle d'Aristote et de saint Thomas, que j'admire, mais à laquelle je préfère celle de Platon et de Leibniz.

Après un temps d'hésitations, j'ai donc chaque fois repris

courage et poursuivi l'œuvre commencée, avec l'espoir d'ajouter ma petite pierre aux matériaux rassemblés par d'aussi habiles ouvriers pour la consolidation de l'édifice métaphysique, dont on a souvent prédit la ruine, mais qui, en fait, se relève toujours.



LIVRE I

LES THÉORIES DE L'INCONNAISSABLE

CHAPITRE PREMIER

L'inconnaissable d'après le positivisme.

Descartes conclut ainsi sa seconde méditation : « Les « corps même ne sont pas proprement connus par les « sens ou par la faculté d'*imaginer*, mais par le seul « *entendement*...

« Imaginer le triangle, dit à son tour Bossuet, c'est « *s'en représenter* un d'une mesure déterminée et avec « une certaine grandeur de ses angles ou de ses côtés; « au lieu que l'*entendre*, c'est en connaître la nature « et savoir en général que c'est une figure à trois « côtés (1)... »

Pour l'un et pour l'autre, l'entendement seul donne des idées claires et distinctes ; l'imagination ne fournit que des représentations confuses ou fausses.

D'après l'empirisme au contraire ; d'après le positivisme, qui en est la forme moderne, tout *état de conscience* qui n'est pas *représentation* est, non pas une

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, § 9.

idée, mais un pur symbole. Dès lors qu'un objet, par ses dimensions ou par sa complexité, est tel qu'on ne peut plus *se le représenter*, nous en formons « non pas une conception proprement dite, mais seulement une conception symbolique (1). »

Ce qui est vrai d'un objet particulier irreprésentable, comme la terre, l'est à plus forte raison d'une classe d'objets. « Quand on parle d'un certain homme, on s'en fait une idée assez complète (2). » Mais si l'on passe à sa famille, à la classe à laquelle il appartient, à sa nation, à l'homme en général, les états de conscience qui correspondent à ces groupes de plus en plus généraux, sont des représentations de plus en plus incomplètes de la réalité. « Quand nous arrivons à des proposi-
« tions concernant les mammifères, ou l'embranchement
« entier des vertébrés, ou les animaux en général, ou
« tous les êtres organisés, la dissemblance de nos con-
« ceptions et des objets *nommés* devient extrême (3). »

Et Spencer ajoute : « Dans toute cette série de cas,
« nous voyons qu'à mesure que le nombre des objets
« groupés ensemble par la pensée augmente, le concept
« formé par un petit nombre d'exemplaires types com-
« binés avec la notion de la multiplicité, tend de plus
« en plus à devenir un *pur symbole;* ce n'est pas seu-
« lement parce qu'il cesse de *représenter* l'étendue du
« groupe, mais c'est aussi parce qu'à mesure que le
« groupe devient plus hétérogène en grandissant, les
« exemplaires types auxquels nous pensons ressem-
« blent moins à la moyenne des objets contenus dans
« le groupe. »

(1) Spencer, *Premiers Principes*, p. 26.
(2) Ibid.
(3) P. 27.

La logique avait toujours noté un rapport inverse entre l'extension et la compréhension d'une idée générale, celle-ci diminuant tandis que celle-là augmente. Mais, d'après le positivisme, dire que la compréhension diminue, c'est affirmer que le contenu s'en appauvrit, de telle sorte que l'idée finit par s'évanouir dans une pure indétermination.

A ce compte, les idées d'espèces et de genres sont des symboles d autant moins exacts qu'on s'éloigne davantage de l'individu; les classifications des sciences naturelles sont des procédés tout à fait artificiels.

Que dire « des idées dernières de la science? »

L'espace et le temps ne peuvent être *représentés* dans la conscience. Qu'on les considère comme des réalités objectives, entités ou attributs d'entités, on se heurte à des impossibilités ou à des contradictions; on réalise « deux riens, » ou on les lie à des entités périssables, tandis que l'espace et le temps sont impérissables. D'ailleurs, ils sont illimités, par conséquent irreprésentables. — En faire des *conditions* subjectives de la conscience, c'est dire qu'ils ne sont plus *objets* de conscience. « Poser « la non-réalité objective de l'espace et du temps (qu'on « peut formuler, mais qu'il est impossible de se figurer), « c'est simplement multiplier les absurdités.

« Il résulte donc que l'espace et le temps sont com- « plètement incompréhensibles. La connaissance immé- « diate que nous croyons en avoir devient, quand on « l'examine, une ignorance totale (1). »

Il faut en dire autant de la matière. Il n'est possible de la concevoir ni comme divisible à l'infini, ni comme non-divisible; — ni comme absolument continue et pleine, ni comme discontinue. Et l'atomisme de Newton et le

(1) *Premiers Principes*, p. 52.

dynamisme de Boscowich succombent à l'analyse. « La « matière est aussi absolument incompréhensible dans « sa nature intime que l'espace et le temps. Quelque « supposition que nous fassions, nous trouvons, en « l'analysant, qu'elle ne nous laisse que le choix entre « des absurdités opposées (1). »

« Nos idées du mouvement sont tout aussi décevantes (2). » Un capitaine nous paraît se mouvoir sur le pont de son navire vers l'est; mais son navire l'emporte avec une vitesse égale vers l'ouest. Il est donc immobile. Mais non, puisque la terre, dans son mouvement diurne, l'emporte vers l'est à raison de 1,000 milles à l'heure. Mais, d'autre part, dans son mouvement annuel, elle l'emporte plus rapidement encore vers l'ouest; le système tout entier se dirige pendant ce temps vers la constellation d'Hercule, etc., etc. Y a-t-il du moins un point fixe auquel on puisse rapporter tous les mouvements? Mais ce point, où le placer? Il n'y a pas de lieu dans l'immensité.

La transmission du mouvement est tout aussi incompréhensible, l'habitude nous empêche de voir ce que ce phénomène a de merveilleux; mais la réflexion et l'analyse nous montrent que le passage du repos au mouvement est incompréhensible, que le repos lui-même est inconcevable. Bref, l'idée du mouvement, comme celles de l'espace et du temps, est un pur symbole.

L'idée de force sera-t-elle plus claire? Mais « la force « n'est qu'une impression de notre conscience (3); et il « est absurde de penser que la force en elle-même res-

(1) *Premiers Principes*, p. 57.

(2) Ibid., p. 58.

(3) Il est facile, quand on a fait de la force *une impression*, de signaler ensuite, dans la notion de force, une absurdité. Mais la force *est-elle* une impression ? V. 3e partie, ch. I.

« semble à la sensation que nous en avons (1). » D'ailleurs la connexion de la Force et de la Matière est à la fois impossible à nier et impossible à concevoir. La résistance suppose une densité, et la loi de l'attraction inversement proportionnelle au carré de la distance, rend impossible toute densité *définie* (2).

La conscience elle-même est tout aussi inconnaissable (3). La conscience en effet nous est donnée comme une série de modifications subjectives (4). Mais cette série ne saurait être infinie. Une quantité infinie est une contradiction. Elle n'est pas plus finie : les deux extrémités de la chaîne nous échappent. La série des modifications dans sa totalité est donc irreprésentable, par conséquent inconnaissable. Et nous ne pouvons pas plus *concevoir* que *percevoir*, parce qu'en réalité les deux actes n'en forment qu'un (5). La conscience suppose *changement* d'état de conscience. Concevoir un premier ou un dernier état, c'est-à-dire un état qui ne serait pas la transformation d'un état antérieur ou qui ne se transformerait pas en un état postérieur, en un mot concevoir un commencement ou un terme absolu implique contradiction.

La substance tout autant que l'étendue de la conscience est inconnue. Nous n'en pouvons nier la réalité. « Des « modifications supposent nécessairement quelque chose « de modifié;... une impression implique nécessairement « l'existence de quelque chose d'impressionné. Comment

(1) P. 62.

(2) Hypothétiquement, c'est-à-dire que, les conditions changeant, la densité change. Mais il y a toujours une densité, parce qu'il y a toujours des conditions données.

(3) Le positivisme anglais admet les états de conscience comme objet de science : c'est ce qui le distingue du positivisme français.

(4) Même remarque que pour la force.

(5) Pure pétition de principe. Spencer se réfute lui-même plus loin.

« le sceptique qui a décomposé sa conscience en impres-
« sions et en idées, peut-il expliquer qu'il les regarde
« comme *ses* impressions et *ses* idées? Pourquoi l'in-
« tuition de son existence serait-elle moins réelle que
« les autres intuitions (1)? »

Toutefois la perception de soi est impossible, puisque toute perception suppose distinction d'un sujet et d'un objet, et que le moi ne saurait être à la fois sujet et objet (2).

Bref, « la personnalité *dont chacun a conscience* et
« dont l'existence est pour tous un fait plus certain que
« tous les autres, est une chose *qu'on ne peut aucune-*
« *ment connaître:* la connaissance de la personnalité
« est interdite par la nature de la pensée (3). »

En résumé, l'analyse rigoureuse des « idées dernières de la science, » temps, espace, matière, mouvement, force, conscience, personnalité, montre que ce sont « des conceptions symboliques de l'ordre illégitime. » Bien
« que la croyance à la réalité de leur objet soit inévi-
« table, bien qu'elle soit établie, non-seulement par
« *l'accord de l'humanité* et adoptée par tant de philo-
« sophes, mais encore par *le suicide de l'argument*
« *sceptique*, elle n'est pourtant pas justifiable devant la
« raison : bien plus, quand la raison est mise en de-
« meure de rendre un jugement formel, elle la con-
« damne (4). »

(1) P. 68.

(2) Nous examinerons cette objection, souvent réfutée.

(3) Il est difficile de tomber dans une contradiction plus manifeste, au moment où l'on reproche aux théories adverses de se détruire par la contradiction.

(4) P. 68.

Ainsi, la raison condamne la négation ; la raison condamne l'affirmation. Comment échapper au scepticisme ? Kant, qui a posé, lui aussi, les *antinomies de la raison*, prétend en sortir à l'aide de l'impératif catégorique. Spencer ne s'est pas même donné cette ressource.

S'il en est ainsi des idées dernières de la Science, à plus forte raison « les idées dernières de la Religion » sont-elles, d'après la théorie, « radicalement vicieuses « et illusoires, et telles qu'on ne peut en aucune façon « les distinguer des pures fictions. »

Telles sont d'abord les conceptions que nous formons sur l'origine de l'univers. Prétendrons-nous qu'il existe par lui-même. Ajouter les mots *par soi* au mot *existence* ce n'est rien dire d'intelligible. Nous pouvons nous faire d'un développement spontané une idée assez approximative de la réalité. Mais *se représenter* une existence par soi, c'est-à-dire sans commencement, c'est absolument impossible. Reculer à l'infini le premier moment d'une existence, ce n'est pas le supprimer ; c'est simplement se jeter d'une autre manière dans l'irreprésentable, par conséquent dans l'inconnaissable. « Non-seulement « la théorie athéiste est inconcevable, mais, ne le fût-« elle pas, elle ne serait pas pour cela une solution (1). »

Soutiendrons-nous que l'univers s'est créé lui-même, c'est-à-dire que l'existence en puissance est devenue existence actuelle par l'effet d'une nécessité immanente ? Mais nous ne pouvons nous représenter ni l'existence potentielle qui est un pur rien, ni une nécessité immanente qui n'exprime pas autre chose qu'un changement se déterminant lui-même, ce qui est une absurdité. D'ailleurs, d'où viendrait l'existence potentielle elle-même ? L'hypothèse panthéiste est inintelligible et inutile.

Reste l'hypothèse du théisme : la création par un pouvoir extérieur. Mais *se représenter* une création est impossible. Cette conception a été formée par analogie avec les productions de l'art. Elle est purement

(1) P. 32.

symbolique. La création de l'espace suppose d'ailleurs un vide absolu antérieur; mais ce vide est inconcevable. Enfin on retomberait dans les contradictions d'une existence par soi.

« Tous nos efforts pour expliquer l'origine de l'uni-
« vers ne peuvent donc que multiplier le nombre des
« conceptions impossibles (1). »

La nature de l'univers n'est pas moins incogitable. Quelque cause que l'on suppose à nos sensations, la matière ou l'esprit, l'idée de cause nous amène inévitablement à la cause première. Or supposer une cause première, c'est supposer quelque chose qui n'a pas de cause. Ce qui ne se peut. — Cette cause devrait être absolument indépendante. Mais la séparer de toute autre existence, c'est nier qu'elle soit cause. Elle est nécessairement en relation avec ses effets, ce qui est une dépendance. Introduire des relations au sein même de la cause première, c'est y introduire la dépendance. Par exemple, la faire consciente d'elle-même, c'est reconnaître en elle un sujet et un objet dans une mutuelle dépendance. Et pourtant on ne peut lui refuser la conscience. — D'autre part, il faut à l'absolu une unité absolue; mais une unité sans multiplicité est inconcevable.

.En un mot, « la conception de l'absolu et de l'infini,
« de quelque côté qu'on la considère, semble entourée
« de contradiction. Il y a contradiction à supposer
« qu'un tel objet existe, soit seul, soit uni à d'autres,
« et il y a contradiction à supposer qu'il n'existe pas.
« Il y a contradiction à le considérer comme un, et il y
« a contradiction à le considérer comme multiple. Il y a
« contradiction à le regarder comme personnel, et il y

(1) P. 37.

« a contradiction à le regarder comme impersonnel.
« On ne peut sans contradiction se le représenter
« comme actif, et on ne peut pas davantage, sans une
« égale contradiction, se le représenter comme inactif.
« On ne peut le concevoir comme la somme de toute
« existence, ni le concevoir seulement comme une partie
« seulement de cette somme (1). »

De ce qui précède M. Spencer tire cette conclusion : « L'analyse de toutes les hypothèses possibles sur l'absolu, sur Dieu, démontre non-seulement qu'il n'y a « pas d'hypothèse suffisante, mais qu'on ne peut pas « même en concevoir. Ainsi donc le mystère que toutes « les religions reconnaissent devient plus transcendant « qu'aucune d'elles ne le soupçonne; ce n'est point un « mystère relatif, mais un mystère absolu (2). »

M. Spencer, qui, comme tous les Anglais, a le tempérament profondément religieux, se propose ainsi de mettre fin à l'antagonisme « le plus ancien, le plus pro- « fond, le plus grave et le plus généralement reconnu, « celui de la religion et de la science. » Il n'est pas raisonnable, d'après lui, de rejeter ni l'une ni l'autre; ce sont deux faits qui appartiennent au même titre à la constitution de notre intelligence comme à l'histoire de l'humanité. « Si la religion et la science reposent sur « la réalité, *il faut qu'il y ait entre elles une harmonie* « *fondamentale* (3). » Or cette harmonie, la voici : les idées dernières de la science et les idées dernières de la religion sont de purs symboles. L'une et l'autre abou-

(1) Spencer emprunte ces dernières contradictions et ce résumé à un théologien, M. Mansel, « parce que, dit-il, on ne peut faire mieux que lui. » En fait de théologie c'est n'être pas difficile.
(2) P. 48.
(3) P. 20.

tissent à cette vérité ultime que le fond de toutes choses est absolument inconcevable, inconnaissable.

Seulement, remarquons-le dès maintenant, en dehors de cette affirmation ultime qui se résout en une idée toute négative, c'est-à-dire une négation, la science conserve le vaste domaine des faits, où elle peut poser des affirmations positives. Que reste-t-il à la religion? rien, absolument rien. De la sorte la science a le droit de parler, d'une manière relative, il est vrai, mais aussi d'une manière positive. La religion a le droit de se taire. A l'une le Connaissable, à l'autre l'Inconnaissable.

Je doute que ce singulier accord soit du goût de tous les théologiens. M. Spencer, qui le propose sérieusement, cite M. Mansel et voit en lui le type de tous « les théologiens éclairés de l'époque actuelle. » Il aurait pu également citer quelques auteurs catholiques modernes, qui, abusant du mot de mystère et des exagérations de Pascal et de Jansenius, condamnent aussi l'intelligence à se taire, à s'anéantir devant le dogme, et proclament impie l'alliance de la philosophie et de la religion, autrement dit, de la raison et de la foi (1).

Ils pourraient reconnaître leurs théories dans celles de M. Spencer. Comme lui, ils condamnent l'esprit humain au silence devant le mystère.

Nous n'avons pas à examiner ici le danger qu'on fait courir au dogme lui-même en n'admettant que la foi aveugle (2). Mais il est permis de s'étonner que M. Spencer semble ne connaître, en fait de théologie, que quelques travaux modernes, et ose biffer d'un trait de plume les monuments considérables de la théologie ca-

(1) V. le P. Ventura.

(2) V. Lettre sur l'étude de la philosophie, par Mgr Perraud, 1880.

tholique et protestante. Que S. Thomas et Leibniz, pour ne citer que ces deux noms, se fassent complètement illusion et croient dire quelque chose d'intelligible quand, en réalité, l'être dont ils parlent, les idées qu'ils émettent sont l'inconcevable, l'inconnaissable, c'est pour le moins étrange. Mais encore une fois nous n'avons pas à les défendre (1).

Nous nous demanderons plus tard s'il est permis d'identifier la Religion, et avec elle la métaphysique, au faux mysticisme des Alexandrins, lequel aussi s'évanouit dans l'inconnaissable, dans l'indétermination de la pensée. Nous nous demanderons surtout ce que devient la science elle-même dans cette théorie.

Ce qu'il importe de noter ici, c'est le procédé à l'aide duquel on obtient ces conclusions.

Les idées dernières de la Science, comme celles de la Religion, sont inconcevables parce que leur objet est irreprésentable. Il n'est même pas besoin, pour rencontrer ce caractère, d'arriver à ces idées dernières. Nous l'avons vu, dès qu'un objet, par ses dimensions ou sa complexité, dépasse la faculté de représentation, il est inconnaissable. Toutes les idées générales en sont là. Le *particulier*, l'individuel, encore sous certaines conditions de petitesse et de simplicité, tel est le seul objet dont nous puissions avoir une idée exacte, positive, c'est-à-dire scientifique. Nous voilà loin de l'aphorisme d'Aristote : « il n'y a science que de l'universel. »

Pressons d'avantage la théorie et arrivons à la conclusion de ce premier chapitre.

(1) « Il est étrange que les grands métaphysiciens, tant anciens « que modernes, vous disent unanimement : nous voyons, nous con- « naissons, et que certains philosophes, dont l'esprit ne peut avoir » plus de puissance et d'étendue, viennent leur dire : vous ne voyez, « vous ne connaissez pas » (Tissandier.)

Embrasser dans une idée plusieurs objets, ou, si l'on veut, observer successivement plusieurs phénomènes, dégager des conditions complexes et variables qui les accompagnent, la condition invariablement liée à la production de ces faits, c'est pratiquer l'induction.

Mais c'est en même temps éliminer, effacer successivement les traits de la réalité et s'engager dans la voie qui conduit au symbole.

D'après cette théorie, l'induction serait donc une méthode qui vide peu à peu de leur contenu les conceptions que nous nous formons de la réalité. A mesure qu'elle nous mène à des généralisations plus hautes, sa conclusion s'appauvrit. La généralisation dernière, la plus haute induction aboutit au néant de la pensée. L'induction donne en définitive l'Inconnaissable.

Nous voilà également loin de la doctrine de Platon, pour qui la dialectique menait à la source de toute détermination, à l'idée du bien, impliquant toutes les idées. C'est ce que le P. Gratry appelait : un procédé *retourné*. Au lieu de s'élever à l'Etre, on descend au néant. Mais ne critiquons pas encore.

Le Positivisme d'ailleurs prétend bien ne pas faire œuvre vaine en généralisant. « Cette formation de con-
« ceptions symboliques est le plus souvent une opé-
« ration très-utile et même nécessaire. Quand, au lieu
« de choses dont les attributs peuvent s'unir assez bien
« dans un seul état de conscience, nous avons affaire à
« d'autres choses dont les attributs sont trop étendus,
« ou trop nombreux pour être ainsi réunis, il faut que
« nous renoncions à concevoir une partie des attributs
« ou que nous n'en concevions aucun, c'est-à-dire que
« nous en formions une conception plus ou moins sym-
« bolique ou que n'en formions aucune (1). »

(1) *Premiers Principes*, p. 27.

En d'autres termes, pour donner à nos généralisations expérimentales un corps dans la pensée, une existence mentale, il faut les incarner dans des mots qui soient les signes des réalités, effacées elles-mêmes dans la conscience. Espace, temps, mouvement, matière, force, — conscience, personnalité, âme, — absolu, Dieu, sont des mots, commodes pour synthétiser des conceptions particulières et hétérogènes ; ce ne sont que des mots dont l'objet est inconnaissable.

Le positivisme est un nominalisme effréné.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'inconnaissable d'après le criticisme.

Le criticisme prétend ne pas se payer de mots. Il prouve, sans trop de peine, que ce que le positivisme prend pour des généralisations de l'expérience sont des formes *a priori* de l'esprit humain, et que l'expérience elle-même n'est possible que si l'on en coordonne les matériaux à l'aide de ces formes.

Mon intention n'est pas de présenter une exposition complète du Kantisme ni une analyse de la *Critique de la Raison pure*. Ce serait recommencer une besogne souvent et bien faite, non-seulement en Allemagne, mais en France (1).

(1) Pour ne parler que des travaux récents, citons :
Barni : traduction de la *Critique de la Raison pure ;* Introduction — Nolen, *la Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz* — Desdouits, la *Philosophie de Kant* — Liard, *Les sciences positives et la*

Je voudrais simplement montrer que le champ de la connaissance est limité par le criticisme exactement comme par le posivitisme, que Spencer ne fait que répéter Kant, en déclarant l'absolu inconnaissable.

Pour cela, nous n'avons qu'à passer en revue ces formes nécessaires de toute pensée dont Kant a donné une liste, plus ou moins modifiée par ses disciples (1), et à rappeler ce qu'il pense de leur valeur objective.

Les formes de la sensibilité sont l'espace et le temps. « Pour que je puisse rapporter certaines sensations à « quelque chose d'extérieur à moi, et, de même, pour « que je puisse me représenter les choses comme en « dehors et à côté les uns des autres, il faut que la re- « présentation de l'espace existe déjà en moi : cette re- « présentation ne peut donc être tirée par l'expérience « des rapports des phénomènes extérieurs (2). » L'espace est donc une « représentation nécessaire, *a priori*, » une intuition *pure*, c'est-à-dire logiquement antérieure à l'expérience.

Mais « l'espace n'est autre chose que la forme de « tous les phénomènes des sens extérieurs... Si nous « sortons de la condition subjective, sans laquelle nous « ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, la re- « présentation de l'espace *ne signifie plus absolument* « *rien* (3). » En effet, ce n'est ni un être en soi, ni même un attribut de la réalité. « Nous ne saurions voir dans les

métaphysique, etc. — La doctrine du maître se reconnaît d'ailleurs dans les nombreuses études publiées par l'école néo-kantiste, et avant tout, mais avec d'importantes modifications, dans les ouvrages de M. Renouvier.

(1) M. Liard, qui les appelle : *lois objectives de la connaissance*, donne celle-ci : idées de temps, d'espace, de nombre, de substance, de cause.

(2) *Critique de la Raison pure*. Trad. Barni. T. I, p. 77.

(3) Ibid., p. 81.

« conditions particulières de notre sensibilité les condi-
« tions de la possibilité des choses mêmes, mais celles
« seulement de leurs manifestations (1). »

Cette idéalité, cette subjectivité de l'espace conduit même Kant à l'idéalisme de Berkeley, dont il se défend vainement, en même temps qu'à la théorie de l'inconnaissable : « L'espace n'est pas une forme des choses
« considérées en elles-mêmes ; *les objets ne sont pas*
« *connus* en eux-mêmes, et ce que nous nommons *objets*
« *extérieurs consiste dans de simples représentations*
« de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais
« dont le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose en soi,
« *n'est pas et ne peut pas être connu par là* (2). »

De même pour le temps : « C'est une représentation
« nécessaire qui sert de fondement à toutes les intui-
« tions. La simultanéité ou la succession ne tomberaient
« pas elles-mêmes sous notre perception, si la repré-
« sentation du temps ne lui servait *a priori* de fonde-
« ment (3). »

Mais « le temps n'est pas quelque chose qui existe par
« soi-même ou qui soit inhérent aux choses, et qui, par
« conséquent, subsiste quand on fait abstraction de
« toutes les conditions subjectives de leur intuition.
« Si nous prenons les objets tels qu'ils peuvent être
« en eux-mêmes, alors le *temps n'est rien*. Il n'a de
« valeur objective que relativement aux phénomènes,

(1) P. 82.

(2) P. 85. Kant se défend contre l'accusation d'idéalisme en disant, (p. 106) que sans doute les objets nous sont *donnés* réellement (objectivement), mais qu'ils ne sont *connus* qu'autant qu'ils sont représentés. N'est-ce pas dire qu'ils n'existent pour nous que comme représentations ? et revenir au subjectivisme dans l'ordre de la connaissance conduit inévitablement à l'idéalisme dans l'ordre de la réalité.

(3) Op. cit. p. 90.

« mais ne peut être attribué aux choses en soi, soit à « titre de substance, soit à titre de *qualité* (1). »

Malgré la multiciplité fatigante des affirmations précédentes, Kant consacre encore plusieurs pages à expliquer comment l'espace et le temps sont des formes réelles de notre sensibilité, mais n'ont, en dehors de l'expérience, qu'une *idéalité transcendentale,* ce qui veut dire qu'ils ne sont pas des objets de pensée, qu'ils sont absolument inconnaissables.

L'explication de la valeur de l'idée de temps amène une conclusion intéressante pour notre sujet. L'idéalité du temps, dit Kant, semble plus difficile à admettre que celle de l'espace, parce que le moi auquel on le rapporte, nous est immédiatement révélé par la conscience comme un être réel. C'est oublier, répond-il, que le moi, comme tout objet, ne nous est connu qu'en tant que *phénomène* et non pas en soi. La réalité du temps, comme celle de l'espace, bien plus celle du moi, comme du non-moi, sont purement empiriques et phénoménales. Le criticisme, c'est donc un phénoménisme subjectif se superposant et s'imposant au phénoménisme objectif. Le positivisme lui-même, celui de Spencer, en particulier, n'enseigne-t-il pas, lui aussi, que tout phénomène externe a son corrélatif interne, ou plutôt, que tout phénomène peut être considéré à deux points de vue, l'un objectif, l'autre subjectif, ou enfin que tout phénomène est une représentation ? Ainsi l'une et l'autre doctrine reviennent en définitive à un phénoménisme idéaliste ; l'une et l'autre affirment qu'en dehors du phénomène rien n'est connu ni connaissable.

Ces conclusions, qui ressortent de l'esthétique transcendantale, seront confirmées par celles de la logique

(1) Ib., p. 91.

transcendantale; d'abord par celles de l'analytique transcendantale, en attendant celles, plus décisives encore, de la dialectique transcendentale.

L'entendement, comme la sensibilité, a ses formes *a priori*. Ce sont des concepts purs, des catégories. Je n'ai pas à reproduire et à discuter le tableau qu'en dressent Kant et ses disciples, mais seulement à en examiner la fonction et la valeur objective.

Leur unique fonction est de ramener la multiplicité et la diversité des intuitions à l'unité de la conscience. Faut-il pour cela que la conscience saisisse immédiatement le moi comme une substance, un sujet simple et identique? Cela n'est ni nécessaire ni possible. L'entendement n'est pas intuitif mais discursif; il ne voit pas, il pense, c'est-à-dire qu'il synthétise les données de l'expérience. Par expérience, d'ailleurs, Kant entend, tout comme les sensualistes, la connaissance des phénomènes physiques : « La pensée d'un objet en général ne « peut devenir en nous une connaissance, par le moyen « d'un concept pur de l'entendement, qu'autant que ce « concept se rapporte à des objets des sens (1). »

Les concepts de l'entendement peuvent s'étendre aux objets de l'intuition *en général*, et non pas seulement aux objets des sens. « Mais *il ne nous sert de rien* « d'étendre ainsi la conception au delà de notre intui- « tion sensible. Car nous n'avons plus alors que des « concepts *vides d'objets*, ou de pures formes de la « pensée, *dépourvues de toute réalité* (2). » En un mot, l'application de ces concepts, en dehors de l'expérience externe, servirait tout au plus à établir l'accord ou le désaccord de la pensée avec elle-même. Elle ne don-

(1) Ibid., p. 173.
(2) Ibid., p. 175.

nerait pas une connaissance véritable, ou, comme on dit aujourd'hui, positive.

Ce n'est pas que Kant cherche à nier la réalité des phénomènes internes et la connaissance que nous en avons. Mais il les extériorise en quelque sorte (1). « Nous « ne pouvons penser une ligne sans la tracer en idée, « un cercle sans le décrire. Nous ne pouvons même pas « nous représenter le temps (forme générale du sens « interne) sans *tirer* une ligne droite (laquelle est la « représentation *extérieure* et figurée du temps) (2). » Kant s'efforce ainsi de maintenir sa doctrine fondamentale : au-dedans comme au dehors, nous ne connaissons que des phénumènes et de la même manière : « *Je ne « me connais pas autrement que les autres phéno- « mènes* (3). » « *Nous ne connaissons notre propre sujet « que comme phénomène et non dans ce qu'il est en « soi* (4). » La conscience nous affirme bien *que* nous sommes, mais ne nous fait pas connaître *ce que* nous sommes. « Je ne me *connais* nullement comme je suis, « mais seulement comme je m'apparais à moi-même. « *La conscience de soi-même est donc bien loin d'être « une connaissance de soi-même* (5). »

A quoi bon multiplier les citations ? C'est la même affirmation indéfiniment reproduite, et dont voici, entre autres, la formule très-nette : « Les phénomènes ne sont « que des représentations de choses qui nous demeurent « *inconnues en elles-mêmes* (6). »

(1) Tout à l'heure il subjectivait les phénomènes externes.
(2) P. 180.
(3) P. 181.
(4) P. 182.
(5) P. 183.
(6) 188. Conf. Liard. *Les sciences positives et la métaphysique*, p. 168 : « Les êtres ont un dedans et un dehors ; par leur dehors ils

Bref, toute l'analytique transcendantale se résume dans la distinction des phénomènes et des noumènes, qui n'est d'ailleurs pas nouvelle, puisqu'on la trouve chez les prédécesseurs de Socrate et qu'elle est capitale dans les théories de Platon, sous les dénominations de « sensible » et d' « intelligible. »

La doctrine n'est pas nouvelle non plus. Le débat entre ceux qui prétendent qu'on ne connaît que les phénomènes et ceux qui soutiennent que la vraie science est l'intuition des essences remonte, pour le moins, aux Ioniens et aux Eléates. L'originalité de Kant consiste à introduire dans la connaissance des faits des conditions subjectives *a priori*. Abélard n'avait-il pas fait un essai de ce genre en posant le conceptualisme entre le nominalisme et le réalisme ? En tout cas, si Aristote a pu reprocher à Platon d'avoir doublé inutilement le monde sensible du monde intelligible, ne pourrait-on pas demander à Kant s'il était bien utile de doubler le phénoménisme externe d'un phénoménisme interne ?

Mais n'anticipons pas sur la critique, continuons d'exposer. C'est dans la dialectique que Kant va résoudre définitivement, du point de vue spéculatif, la question des limites de la connaissance.

Il a d'ailleurs eu soin de nous faire connaître à l'avance la solution en un langage assez rare chez lui (trop rare peut-être) pour attirer l'attention.

« Le pays de l'entendement, dit-il en commençant le « chapitre où il pose, comme résumé de l'analytique « transcendantale, la distinction des phénomènes et des « noumènes, est une île que la nature elle-même a ren- « fermée dans des bornes immuables. C'est le pays de

« constituent l'objet de la science : nous ne les voyons et les parcou- « rons qu'en surface, l'intérieur nous est inaccessible. »

« la vérité (mot flatteur) (1), environné d'un vaste et « orageux océan, *empire de l'illusion,* où, au milieu du « brouillard, maint banc de glace, qui disparaîtra bien-« tôt, présente l'image trompeuse d'un pays nouveau, « et attire, *par de vaines apparences,* le navigateur « vagabond qui cherche de nouvelles terres et s'engage « en des expéditions périlleuses auxquelles il ne peut « renoncer, mais dont il n'atteindra jamais le but (2). »

L'unité, imposée par l'entendement aux intuitions de la sensibilité, n'est pas encore complète. Il faut ramener la diversité des jugements à l'unité suprême de la pensée. Ce sera le rôle des *idées* de la raison. Kant emprunte le terme à Platon. Mais il a soin de nous prévenir que ce sera dans un tout autre sens. Ce qui précède le fait assez prévoir.

Il nous prévient aussi (3) que l'obstination de la raison à donner à ses idées une valeur objective, est une illusion naturelle et inévitable. Il n'espère pas la détruire; cela est impossible. Toute son ambition est de montrer qu'il y a là illusion et d'empêcher ainsi, sinon qu'elle se produise, du moins qu'elle nous trompe.

Les idées de la raison sont au nombre de trois. Leur fonction, essentiellement synthétique, est en effet de rapporter tout jugement, qui n'est encore qu'une synthèse conditionnelle, à une unité suprême et, comme telle, inconditionnelle. Or tous les jugements se ramènent nécessairement soit à l'unité inconditionnelle ou absolue du sujet pensant, soit à l'unité absolue de la série entière ou de la totalité des phénomènes, soit à l'unité absolue

(1) Il faut bien faire une concession au scepticisme qu'on combat si mollement.

(2) Op. cit., p. 304.

(3) *Dialectique transcendantale :* Introduction.

de la condition de tous les objets de la pensée en général. De là trois idées, celle de l'âme, celle du monde, celle de l'être des êtres ou de Dieu. De là aussi, en considérant les idées du point de vue transcendantal, la psychologie transcendantale, la cosmologie transcendantale, la théologie transcendantale.

En vertu de l'inévitable illusion dont on a parlé, la raison attribue une réalité objective à ses idées par suite d'un raisonnement dialectique qui est un véritable sophisme

La première idée donne lieu à un *paralogisme* transcendantal, la deuxième à une *antinomie,* la troisième à l'*idéal* de la raison pure.

Conclure de l'unité du concept du sujet comme condition de l'unité de tous les jugements que nous portons par rapport au moi, à l'unité substantielle du sujet lui-même, c'est, d'après Kant, un paralogisme. Le jugement *je pense* est la forme générale de tous ceux par lesquels nous exprimons les modifications du moi; mais pour qu'il ait une valeur objective, il faut ajouter au sujet un prédicat déterminé, c'est-à-dire qui exprime une certaine modification. Supprimez ce prédicat, vous n'avez plus qu'une forme pure, nécessaire, mais vide, un cadre sans tableau, comme s'expriment les criticistes modernes. Ce jugement suppose bien l'existence d'un sujet mais ne donne pas sa connaissance. « Par ce moi, ou « cette chose qui pense, on ne *se représente* rien de plus « qu'un sujet transcendantal des pensées = X (1). »

Le jugement « je pense » suppose bien qu'on regarde ce sujet *je* comme un, simple, identique, distinct de tout autre. Sans cela, en effet, le jugement n'aurait pas de sens. Mais ce n'est qu'une nécessité logique et pure-

(1) Ibid. T. II, p. 7.

ment formelle. Cela ne prouve nullement que le moi est en effet, en soi, une substance simple, identique, etc. Surtout, cela ne nous le fait pas connaître. Les affirmations que ce jugement permet, sont analytiques et logiques, nullement synthétiques ni métaphysiques. On n'a pas le droit de passer ainsi des conditions de la pensée à la réalité objective, à l'existence déterminée de l'objet pensé.

Kant ne sort pas de là : pour connaître l'âme il faudrait en avoir l'intuition, c'est-à-dire se la représenter. Or nous ne pouvons nous représenter que ses états. Donc nous ne connaissons que ses états et non elle-même. Le raisonnement par lequel on prétend conclure de la pensée à l'existence, et de la nature de la pensée à la nature de l'être pensant, est un paralogisme. Nous donnons à la nécessité logique une valeur objective ; et nous n'en n'avons pas le droit. Tous les arguments de la psychologie rationnelle ne sont que le développement de cet axiome fondamental de toute la *Critique* : « La psycho-
« logie rationnelle (celle qui prétend connaître l'âme)
« tire son origine d'une pure confusion. L'unité de la
« conscience, qui sert de fondement aux catégories, est
« prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet
« et la catégorie de la substance y est appliquée. Mais
« cette unité *n'est autre que celle de la pensée,* qui à
« elle seule ne donne point d'objet (1). »

Kant indique en passant la solution pratique d'un problème que la spéculation laisse ouvert : je n'ai pas à m'occuper ici de la *Critique de la Raison pratique.*

En ce qui concerne la cosmologie rationnelle, la raison aboutit à une antithétique inévitable. On connaît les antinomies. Je ne les discuterai pas après tant

(1) Ibid., p. 21.

d'autres, j'en dégagerai seulement ce qui a rapport à mon sujet.

Remarquons d'abord que, d'après Kant, « la raison ne « produit proprement aucun concept, mais qu'elle ne « fait qu'affranchir le concept de l'entendement des res- « trictions inévitables d'une expérience possible... Les « idées transcendantales ne sont proprement rien autre « chose que des catégories élevées jusqu'à l'absolu (1). » C'est-à-dire que l'idée du monde est une limite vers laquelle s'orientent toutes nos synthèses cosmologiques. Kant aurait donc pu déjà l'appeler un idéal. Il aurait ajouté, car c'est bien sa pensée, que cet idéal est, pris en soi, absolument vide. Kant préfère montrer, ce qui revient au même du reste, qu'il est contradictoire, c'est-à-dire que les prédicats positifs ajoutés à cette idée du monde, prise comme sujet, s'excluent réciproquement. En effet on peut établir successivement les quatre thèses suivantes et les antithèses correspondantes : 1° le monde est infini quant au temps et quant à l'espace — il est fini; 2° tout dans le monde est composé de parties simples; — rien ne peut être composé de parties simples; 3° il est des phénomènes qui échappent au déterminisme et il faut admettre la liberté — la liberté est impossible et tout est déterminé ; 4° la cause du monde est un être nécessaire — il n'y a pas d'être nécessaire, cause du monde.

Il n'y a qu'une manière de sortir de ces antinomies, c'est de prendre l'idée du monde comme un concept purement subjectif qui ne s'applique pas à l'objet de notre pensée, mais seulement à notre pensée. Dès lors, le monde n'est ni fini ni infini; il est indéfini; la matière n'est divisible ni d'une manière finie ni infiniment ; elle

(1) Ibid., p. 23.

l'est indéfiniment en ce sens que la pensée ne peut s'arrêter dans la décomposition d'un tout en ses éléments; le déterminisme régit tous les phénomènes, c'est-à-dire ordonne en des séries continues la connaissance que nous en avons; mais la liberté est possible dans le monde des noumènes; de même, dans le monde des phénomènes tout est contingent; dans celui des noumènes un être nécessaire peut exister.

Le conflit de la raison avec elle-même vient donc de ce que nous transportons à la réalité objective les lois de notre pensée ; de ce que nous confondons les phénomènes avec les noumènes. Pénétrons-nous de cette conviction que la connaissance des choses en soi nous est interdite, que nous ne pouvons affirmer quelque chose que de notre pensée, que la raison enfin n'a d'autre fonction que de rendre possible une synthèse suprême de nos expériences, et toute contradiction disparaît.

On le voit, c'est toujours la même conclusion, le phénomène seul est objet de pensée positive; tout le reste est inconnaissable. Bien plus, il faut entendre ici par phénomènes nos états de conscience et non pas les faits externes en eux-mêmes, puisque nous n'avons pas le droit d'affirmer que les lois de notre pensée sont les mêmes que les lois de la nature. Kant n'impose donc pas seulement le phénoménisme subjectif au phénoménisme objectif; il absorbe celui-là dans celui-ci. C'est de l'idéalisme, du subjectivisme. Les positivistes affirment que matière, force, etc., sont des termes commodes et même indispensables pour faire de nos connaissances des systèmes bien ordonnés. Kant enseigne que l'idée du monde est le lien nécessaire de toutes les données cosmologiques. Quelle différence essentielle de doctrine voit-on là? Pour moi, je n'en aperçois pas entre le chapitre des *Premiers Principes* consacré par Spencer aux *Idées dernières de la Science* et la *Cosmologie rationnelle* de Kant.

Voyons si la théologie critique n'aboutit pas aussi aux mêmes résultats que l'analyse des Idées dernières de la Religion.

Spencer, on l'a vu, retrouve dans tout jugement porté sur le relatif, le concept de l'absolu : impossible de penser l'un sans penser corrélativement l'autre. De même Kant établit longuement et avec soin que toute affirmation implique l'affirmation de Dieu. Il semble même ici sortir du subjectivisme et rentrer dans l'objectif. En effet, non-seulement le principe logique de contradiction (qu'il appelle principe de déterminabilité) régit toutes nos conceptions (1) ; mais nous ne pouvons connaître une *chose* et la déterminer que si nous dérivons sa possibilité de la possibilité totale ou inconditionnelle. La connaissance de celle-ci est la condition *a priori* de toute détermination. « On se représente chaque chose comme « si elle dérivait sa propre possibilité de la part qu'elle « a dans cette possibilité totale (2). » Et c'est bien une sorte de réalisme puisqu'il ajoute : « Le principe de la « détermination complète concerne donc *le contenu et « non pas seulement la forme logique* (3). »

Cette idée suprême d'ailleurs « s'épure jusqu'à deve- « nir un concept complètement déterminé *a priori* (4). » Nous ne pouvons en effet nous contenter d'un idéal né-

(1) P. 168.

(2) P. 168. On croirait entendre Platon parler de la participation du sensible à l'intelligible. Mais ne nous y méprenons pas : pour Platon, l'intelligible est la suprême réalité ; pour Kant, c'est le suprême idéal, absolument vide. Il le remplira, dit-on, par la catégorie du Bien, tout comme Platon. Mais pour celui-ci l'idée du Bien ou de la perfection vaut dans l'ordre spéculatif comme dans l'ordre pratique.

(3) Ibid. Ce n'est cependant qu'un réalisme idéaliste, si l'on peut s'exprimer ainsi. Kant distingue entre la forme et le contenu de la pensée. Il ne sort pas de la pensée.

(4) P. 169.

gatif, par cette raison très-simple que « personne ne peut « concevoir une négation d'une manière déterminée sans « prendre pour fondement l'affirmation opposée (1) ; » par conséquent la négation transcendantale suppose l'affirmation transcendantale d'un « tout de la réalité (*omnitudo realitatis*), » d'un *ens realissimum* qui est en même temps un être individuel, « substratum transcen- « dantal qui contienne en quelque sorte toute la provi- « sion de matière d'où peuvent être tirés tous les pré- « dicats possibles des choses. Cet idéal est le prototype « (prototypon) de toutes les choses qui, comme des copies « défectueuses (ectypa), en tirent la matière de leur pos- « sibilité, et qui, en s'en rapprochant plus ou moins, en « restent toujours infiniment éloignées... Toutes les « choses diverses ne sont que des manières également « diverses de limiter le concept de la réalité suprême. « C'est pourqnoi leur objet idéal s'appelle aussi l'être « originaire (ens originarium) ; en tant qu'il n'y en a « aucun au-dessus de lui, l'être suprême (ens sumnum), « et, en tant que tout lui est subordonné comme condi- « tionnel, l'être des êtres (ens entium)..... Déterminé « dans son absolue perfection par tous ses prédicats, le « concept d'un tel être est celui de Dieu (2). »

C'est donc bien entendu : impossible de penser quoi que ce soit, sans penser Dieu ; tout attribut relatif est un dérivé de ses attributs infinis.

Mais arrivé là, Kant revient brusquement aux principes de la critique ; il fallait s'y attendre et ne pas donner aux phrases précédentes leur sens obvie, celui du spiritualisme.

Ce concept si nécessaire, d'où dérive toute détermi-

(1) P. 170.
(2) P. 171, 173, 175.

nation, est lui-même absolument vide et indéterminé. « C'est une pure fiction (Eine blosze Erdichtung) par « laquelle nous rassemblons et réalisons dans un idéal, « comme dans un être particulier, la diversité de nos idées, « sans avoir le *droit d'admettre la possibilité d'une « pareille hypothèse* (1). »

Bref, Dieu est un pur « phénomène de l'entendement. »

On a dit du Dieu d'Aristote qu'il n'était que le dernier mot de sa métaphysique. Du moins ce Dieu est-il la pensée suprême et à ce titre pleinement intelligible. Celui de Kant, dans l'ordre spéculatif, est une fiction irreprésentable; ce n'est qu'un mot, lien artificiel de toutes nos connaissances sensibles. « La *forme* de notre « connaissance des phénomènes peut être conçue *a « priori;* mais ce qui constitue la matière, la réalité « dans le phénomène (ce qui correspond à la sensation) « doit être *donné*, sans quoi *il ne pourrait même pas « être conçu* (2). » D'ailleurs « il n'y a que les objets « des sens qui puissent nous être donnés. » Ce qui est conçu par nous comme la condition de la possibilité des choses, « n'a proprement de valeur que relativement à « celles qui sont données comme objet des sens. »

Le concept de Dieu est donc rempli par nous de déterminations empruntées au monde sensible. En soi il est radicalement vide (3). En un mot, la nature de notre esprit nous oblige à ramener la multiplicité de nos connaissances à une unité de plus en plus générale, et fina-

(1) Ibid., p. 175.
(2) P. 176.
(3) On peut opposer à cette assertion plusieurs textes qui semblent au contraire affirmer que ce concept est le plus riche de tous. J'en discuterai quelques-uns au 2e livre de cette thèse.

lement à l'unité suprême à laquelle le concept de Dieu donne sa forme. Mais, à mesure que nous nous acheminons vers ce sommet, le sol diminue d'étendue sous nos pas; nous parvenons enfin à une pointe d'où nous embrassons la vaste étendue de la science, mais la pointe est non-seulement d'une ténuité extrême; elle n'offre aucune espèce de prise à la pensée. Ce que Kant appelle une illusion transcendantale est en réalité un tour de force inimaginable, puisqu'il faut penser tout à l'aide d'un rien, se tenir en l'air pour tout voir.

Nous retrouvons textuellement la doctrine de Spencer: l'induction transcendante est un procédé qui nous conduit du déterminé à l'indéterminé, du connaissable à l'inconnaissable sous des termes nouveaux: phénomènes et noumènes.

Je ne discuterai point maintenant la critique que fait Kant des preuves de l'existence de Dieu. Au fond, il reproche à la preuve cosmologique et à la preuve physico-théologique de transporter en Dieu les attributs de la nature et de détruire ce concept au moment même où elles prétendent l'établir; à la preuve ontologique qui se retrouve au fond des deux premières et qui par conséquent est la seule, de passer illégitimement de la pensée à l'être, des conditions subjectives de nos représentations à l'affirmation objective d'une suprême réalité. « Cet « idéal de l'être souverainement réel est, bien qu'il ne « soit qu'une simple représentation, d'abord *réalisé*, « c'est-à-dire converti en objet, ensuite *hypostasié*, « et enfin, par une marche naturelle de la raison vers « l'achèvement de l'unité, il est *personnifié*. » C'est alors que l'illusion transcendantale est complète.

Ce n'est pas en effet l'existence de Dieu que Kant nous défend d'affirmer. Il a soin, au contraire, de réserver à la raison pratique le privilége d'établir cette exis-

tence (1) que la raison spéculative est impuissante à affirmer, mais plus impuissante encore à nier. On l'a remarqué souvent : la vraie conclusion de la théologie critique est celle-ci : Dieu est possible.

Mais ce n'est qu'une conclusion provisoire ; celle qui est acquise par la critique de la raison spéculative, c'est celle-ci : nous ne pouvons connaître Dieu ; les preuves de son existence ne nous donnent pas ses attributs, par cette raison capitale qu'on ne peut déterminer une réalité qu'à l'aide d'un jugement synthétique *a posteriori*, c'est-à-dire dont l'expérience a fourni les attributs. Or il n'y a pour nous aucune expérience possible en dehors des phénomènes. Dieu est le noumène par excellence, c'est-à-dire le suprême inconnaissable.

Je lis bien cette phrase entre autres dans l'exposé général des preuves de l'existence de Dieu : « Où placerons-nous plus justement la suprême causalité, « si ce n'est là où est aussi la causalité la plus haute, « c'est-à-dire dans l'être qui contient originairement « en soi la raison suffisante de tout effet possible, et « *dont le concept est très-aisément caractérisé par ce* « *seul trait, la perfection absolue* (2)? » Mais je tourne la page et je me trouve en présence de cet autre texte : « On a de tout temps parlé de l'être absolument néces- « saire, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour « comprendre *si et comment on peut seulement conce-*

(1) « Supposez des obligations tout à fait rigoureuses dans l'idée de « la raison, mais sans application réelle, si nous ne supposions un « être suprême qui peut assurer aux lois pratiques leur effet et leur « impression... nous aurions aussi l'obligation de suivre des concepts « insuffisants... et cependant décisifs. Le devoir de choisir mettrait fin « à l'*irrésolution* de la spéculation par une addition pratique. » P. 182.

(2) P. 183.

« *voir une chose de ce genre* que pour en démontrer « l'existence... De rejeter au moyen du mot absolu tou- « tes les conditions dont l'entendement a toujours « besoin pour regarder quelque chose comme néces- « saire, cela est loin de me faire comprendre si, par ce « concept d'un être absolument nécessaire, je pense « encore quelque chose, ou si par hasard *je ne pense « plus rien du tout* (1). »

L'impossibilité de concevoir Dieu comme objet réel, existant en dehors de notre esprit, est bien, d'après Kant, le vice radical de toutes les preuves par lesquelles nous essayons d'établir son existence. L'existence même comme attribut fondamental est ajoutée par nous illégitimement au concept de Dieu : « Quand je dis : Dieu est, « ou : il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat « au concept de Dieu (2). »

Nous pensons nécessairement Dieu ; mais « la néces- « sité absolue dont nous avons si indispensablement « besoin comme du dernier soutien de toutes choses, « *est le véritable abîme de la raison humaine*. L'éter- « nité même ne frappe pas à beaucoup près l'esprit « de tant de vertige (3). »

Ce dernier mot fait songer à la théorie du vertige mental de M. Renouvier. Un autre disciple de Kant, M. Liard, dit à son tour : « Ce qui paraît être la suprême « exigence de la raison en est peut-être le suprême « désespoir (4). »

Mais pourquoi multiplier les citations (5)? Chacun

(1) P. 186.
(2) P. 191.
(3) P. 202.
(4) *Les sciences positives et la métaphysique.*
(5) Encore une cependant : « La théologie physique ne saurait « nous donner *un concept déterminé* de la cause suprême du monde. » (P. 216.)

sait que la moitié au moins de la *Critique de la Raison pure* est consacrée à établir cette soi-disant impuissance de l'esprit humain à pénétrer par delà les phénomènes. Cette moitié Kant aurait pu, comme Spencer, l'intituler : l'Inconnaissable. Il se sert du terme de Dialectique. Dialectique et Induction, c'est tout un. Il est clair par là que c'est en mutilant l'induction, c'est en niant la légitimité de ce procédé logique au delà des phénomènes que Kant établit sa théorie de l'Inconnaissable. « *Dans tout raisonnement* est une proposition fondamentale et une autre, savoir la conséquente, qui s'en forme, et enfin la conclusion, suivant laquelle la vérité de la seconde est nécessairement liée à la vérité de la première. » (T. I, p. 406.) En d'autres termes, et c'est l'interprétation du traducteur : tout raisonnement est un syllogisme déductif. L'induction d'ailleurs peut bien synthétiser les résultats de l'observation. Mais elle ne peut aller au delà. « Lorsque les concepts rationnels ren- « ferment l'absolu, ils se rapportent à quelque chose « qui contient toute expérience, mais qui n'est jamais « lui-même un objet de l'expérience; quelque chose *à* « *quoi la raison conduit en partant de l'expérience* « et d'où elle apprécie et mesure le degré de l'usage « empirique de ces concepts, mais qui ne forme jamais « un membre de la synthèse empirique. » D'où il suit, d'après les principes même posés par Kant, que l'absolu est indéterminable, inconnaissable. Pour lui, comme pour ses disciples, comme pour le positivisme, l'induction transcendantale nous conduit à l'indétermination pure de la pensée, à l'Inconnaissable.

Au reste, c'est précisément le défaut général de la doctrine de Kant, depuis longtemps signalé, d'être une construction artificielle, ou, si l'on veut, purement intellectuelle, dans laquelle la déduction et l'*a priori*

jouent le principal rôle; l'observation des faits et l'induction n'y ont aucune place.

Nous allons voir que le panthéisme ne raisonne et ne conclut pas autrement. Spencer et Kant ne font que répéter Spinoza.

CHAPITRE TROISIÈME

L'inconnaissable d'après le panthéisme.

Une substance unique qui s'exprime par une infinité d'attributs infinis, lesquels se manifestent par une infinité de modes finis, sous la loi d'un rigoureux déterminisme, tel est le point de départ de la métaphysique de Spinoza.

Remarquons-le tout de suite : la substance en soi est absolument indéterminée ; c'est en quelque sorte une pure puissance (1), comme la matière d'Aristote et des anciens philosophes, comme l'Idée d'Hégel ou l'Inconscient d'Hartmann ; c'est le Dieu de tous les panthéistes.

Ses attributs sont également indéterminés ; la Pensée et l'Etendue, les seuls que, d'après Spinoza, nous connaissions, ne sont rien en dehors des modes qui les manifestent, c'est-à-dire les âmes et les corps.

(1) « L'entendement *en acte*, soit fini, soit infini, doit se rapporter à la nature naturée, non à la nature naturante. Par entendement, en effet, nous ne désignons pas la pensée absolue. » (*Ethique*, Part. I, prop. 3

Les âmes et les corps, que sont-ils eux-mêmes? Des modes *complexes* de la Pensée et de l'Etendue. Une collection d'idées correspondant exactement à une collection d'affections sensibles; plus exactement encore, un agrégat de faits à double face, l'une interne et psychologique, l'autre externe et physiologique: tel est l'homme de Spinoza.

C'est exactement la doctrine du positivisme contemporain. Si l'identité ne saute pas d'abord aux yeux du lecteur de l'Ethique, c'est que la rigueur logique de Spinoza est tout extérieure et artificielle et qu'en réalité, sous ce tissu de déductions soi-disant géométriques, les contradictions abondent.

C'est ainsi que Spinoza commence par donner à la substance la plénitude de l'être. Lisons en effet la suite des premières propositions de l'Ethique:

L'existence appartient à la nature de la substance. (Part. I, prop. 7.) *Toute substance est nécessairenent infinie.* (Prop. 8.) *Suivant qu'une chose a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent.* (Prop. 9.) *Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement* (prop. 11), etc.

Mais il faut entendre le langage de Spinoza, et bien se garder de donner à ces propositions et à celle où il prête à Dieu la pensée, l'action, la liberté, l'éternité, l'immensité, etc., le sens obvie et qui résulterait de la signification ordinaire des mots.

D'abord Dieu est absolument infini. Or, pour Spinoza, comme pour Kant et pour Spencer, déterminer c'est limiter. *Omnis determinatio negatio est.* Dieu infini, illimité est donc indéterminable. Ses attributs sont identiques avec son essence et son essence échappe à toute détermination.

Que sont d'ailleurs ces attributs qui constituent ou qui *expriment* (1) cette substance que Spinoza appelle Dieu? De purs indéterminés.

Indéterminés en ce sens déjà que Spinoza n'a jamais pu, malgré les instances qu'on lui fit, les désigner, sauf la Pensée et l'Etendue, auxquelles il ramène les quelques autres qu'il indique.

Qu'est-ce, enfin, que la Pensée et l'Etendue en tant qu'attributs divins? C'est une Pensée qui exclut toute idée en acte, une Etendue absolument vide. « L'enten-« dement en acte, soit fini, soit infini, comme par « exemple la volonté, le désir, l'amour, etc., se doivent « rapporter à la nature naturée et non à la nature natu-« rante. » (Prop. 31.) Il ajoute dans la démonstration :

« Par entendement, nous ne désignons évidemment « pas la pensée absolue, mais seulement un certain « mode de penser, tel que le désir, l'amour, etc., lequel « mode doit être rapporté à la nature naturée et non à « la naturante, *tout comme les autres modes de la « pensée.* » Au reste, la Pensée absolue est infinie, et d'après le principe : *omnis determinatio negatio est*, elle est indéterminée. Pour trouver quelque détermination positive, il faut sortir de la nature naturante et de descendre à la naturée, autrement dit de Dieu aux âmes humaines : « Les pensées particulières, je veux « dire telle ou telle pensée, sont autant de *modes* qui « *expriment* la nature de Dieu d'une certaine façon dé-« terminée. » (Part. II, prop. 1. Démonstr.) C'est ce que Hartmann, après tous les panthéistes anciens et modernes, exprime en disant : « l'Inconscient prend conscience de lui-même dans l'intelligence de l'homme. »

Même raisonnement pour l'Etendue. Spinoza le dit

(1) Part. I, prop. 19.

expressément : « Dieu est chose étendue. *La démons-*
« *tration de cette proposition se fait de la même façon*
« *que celle de la proposition précédente :* Dieu est chose
« pensante. » C'est-à-dire que les corps seuls introduisent la détermination au sein de cette étendue, en soi indéterminée.

En un mot, Dieu ou la substance n'est rien en dehors de ses attributs la Pensée et l'Etendue ; la Pensée et l'Etendue ne sont rien en dehors des âmes et des corps.

Les âmes et les corps ne sont rien eux-mêmes que des collections de faits dont l'unité est purement nominale : « L'être de la substance n'appartient pas à l'es-
« sence de l'homme ; en d'autres termes, ce n'est pas la
« substance qui constitue la forme ou l'essence de
« l'homme. » (Part. II, prop. 10.)

Et dans le corollaire de cette proposition : « L'essence
« de l'homme est donc *une affection ou un mode* qui
« exprime la nature de Dieu d'une certaine façon
« déterminée. »

Ce n'est même pas *une* affection ou *un* mode, mais un agrégat d'affections. « *L'idée qui constitue l'être formel*
« *de l'âme humaine n'est pas simple, mais composée de*
« *plusieurs idées.* » (Propos. 15.) Et cela parce qu'elle est « l'idée du corps, *lequel est composé de plusieurs*
« *individus fort composés eux-mêmes.* » Par individus il faut entendre *affections* ou *modes.*

Ainsi, des *faits*, reliés entre eux par une substance qui n'est rien en dehors de ces faits, c'est-à-dire par une abstraction absolument indéterminée, voilà toute la réalité pour Spinoza. C'est bien le pur phénoménisme. Et ce terme est le vrai pour désigner à la fois le panthéisme, le criticisme et le positivisme.

Une pareille théorie de l'existence amènera nécessai-

rement Spinoza à une théorie de la connaissance identique, sous le point de vue fondamental, à celles de Kant et de Spencer, et dont le dernier mot est celui-ci : l'absolu est inconnaissable.

Elle offre d'ailleurs les mêmes difficultés que la théorie de l'existence, parce qu'elle enveloppe les mêmes contradictions.

« L'ordre et la connexion des idées est *le même* que « l'ordre et la connexion des choses. » (Eth., part. II, prop. 7.)

Le même veut dire, pour Spinoza, non point qu'il y a parallélisme, mais identité, par cette raison, fondamentale dans la philosophie de Spinoza, que « la subs- « tance *pensante* et la substance *étendue* ne font qu'*une* « *seule et même substance*, laquelle *est conçue* tantôt « sous l'un de ses attributs, tantôt sous l'autre. »

« *De même, un mode de l'étendue et l'idée de ce mode* « *ne sont qu'une même chose exprimée de deux* « *manières.* » (Même propos. Démonstr.) En d'autres termes, l'agrégat de phénomènes qui constitue un homme possède une double face, l'une externe, l'autre interne, l'une objective, dirait Spencer, l'autre subjective. C'est le sens de cette phrase spinoziste : « L'âme est l'idée du corps ; le corps est l'objet de « l'âme. »

Une idée particulière est donc l'aspect psychologique d'une affection du corps. Spinoza le professe expressément : « Le premier fondement de l'être de l'âme « humaine n'est autre chose que l'idée d'une chose « particulière et qui *existe actuellement* (1). » (Ethiq.,

(1) « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, en d'autres termes, un certain mode de l'étendue, lequel existe en acte et rien de plus. » (Prop. 12.)

part. II, prop. 11.) Penser, c'est *se représenter* une modification de notre organisme, et une modification actuelle.

Se représenter une modification passée, c'est se souvenir, et le souvenir, pour Spinoza comme pour Spencer, est une sensation faible comparée à la sensation actuelle.

L'idée est si bien une *représentation*, que nous ne percevons pas directement les affections du corps, mais seulement ces affections en tant qu'elles sont données dans l'esprit : « L'âme humaine ne connaît pas le « corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par « les idées des affections qu'il éprouve » (Prop. 19.)

Quant aux idées générales, nous retrouvons encore chez Spinoza le nominalisme de Spencer. Ce sont de purs symboles, d'autant plus dépourvus d'exactitude qu'elles s'éloignent davantage des idées particulières. « Je dirai en peu de mots quelle est l'origine de ces « termes qu'on appelle *transcendantaux*, comme *être*, « *chose*, *quelque chose*. Ces termes viennent de ce que « le corps humain, à cause de sa nature limitée, n'est « capable de former à la fois, d'une manière distincte, « qu'un nombre déterminé d'images. De telle façon « que, *si ce nombre est dépassé, les images commencent* « *de se confondre*; et, s'il est dépassé plus encore, ces « images se mêlent les unes avec les autres dans une « confusion universelle... Ainsi, dès que les images « sont livrées dans les corps à une entière confusion, « l'âme n'imagine plus les corps que d'une manière « confuse et sans aucune distinction, et les comprend « toutes comme dans un seul attribut, l'attribut être ou « chose, etc. » (Propos. 40, schol. 1.)

Ces notions sont aussi toutes relatives : « Il faut re-« marquer que ces notions ne sont pas formées de la

« même façon par tout le monde ; elles varient pour « chacun, suivant ce qui dans les images a le plus sou- « vent affecté son corps, et suivant ce que l'âme ima- « gine ou rappelle avec plus de facilité. » (Ibid.)

« *Il résulte clairement* de tout ce qui précède que « nous tirons un grand nombre de perceptions et *toutes* « *nos notions universelles* : 1° *des choses particulières* « *que les sens représentent à l'intelligence* d'une ma- « nière confuse, tronquée et sans aucun ordre ; 2° des « *signes*, comme, par exemple, des *mots* que nous ai- « mons à entendre ou à lire et qui nous rappellent cer- « taines choses, dont nous formons alors des idées sem- « blables à celles qui ont d'abord *représenté* ces choses « à notre imagination ; 3° enfin, des notions communes « et des idées adéquates que nous avons des *propriétés* « des choses. » (Même prop., sch. 2.)

Jusqu'ici l'accord est complet entre le spinozisme et l'empirisme actuel. Ici et là, toute idée est la représentation subjective et relative d'un fait ou d'un groupe de faits. Les idées particulières sont seules exactes ; les idées générales sont de purs symboles, des mots commodes pour réunir, dans des notions de plus en plus vides de contenu d'ailleurs, des groupes de plus en plus complexes.

Dans la *Réforme de l'entendement*, Spinoza exprime plus catégoriquement encore la même doctrine : « Il « nous est tout à fait nécessaire de *tirer toutes nos idées* « *des choses physiques*, c'est-à-dire des êtres réels, « sans passer aux choses abstraites et universelles, ni « *pour en conclure rien de réel*, ni pour *les conclure* « *de quelque être réel;* car l'un et l'autre interrompent « la marche véritable de l'entendement. » (Trad. Saisset. T. III, p. 338.)

On ne peut dire plus fortement que l'expérience externe est la source unique de toutes nos idées.

Voici pour le subjectivisme : « Nos pensées n'ont hors « d'elles-mêmes aucun fondement sur lequel elles aient « à s'appuyer. » (Ibid. p., 340.) On se rappelle d'ailleurs « que l'ordre des choses et l'ordre des idées sont les « *mêmes.* »

En outre : « Plus une idée est spéciale, plus elle est « distincte et par suite plus elle est claire. » (Ibid., p. 338.)

Mais c'est ici qu'éclatent les contradictions. Et d'abord : « L'entendement enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il « sait que les choses sont *formellement* telles qu'elle « sont *objectivement* en lui-même (1). » (Ibid., p. 341.) Voilà le subjectivisme renversé.

De plus qu'est-ce que Spinoza entend par choses physiques (réelles) et particulières ? « Il faut remarquer que « par la série des causes et des êtres réels je n'entends « point ici la série des choses particulières et chan- « geantes, mais seulement la série des choses *fixes et « éternelles.* » Et, suivant son habitude, Spinoza ne craint pas d'accuser la contradiction : « Ces choses « *fixes et éternelles, quoique particulières,* seront pour « nous, à cause de leur présence dans tout l'univers et « de l'étendue de leur puissance, comme des *univer- « saux,* c'est-à-dire comme les genres des définitions des « choses particulières et changeantes, et comme les « causes immédiates de toutes choses. » (Ibid., p. 339.) Tout à l'heure, ces universaux n'étaient que des abstractions et des mots.

Tout cela demande explication. En pénétrant plus avant dans la théorie spinoziste de l'entendement, nous verrons qu'on peut, à certains égards, lever les contra-

(1) On sait que, dans le langage cartésien, le formel répond à notre objectif, l'objectif à notre subjectif.

dictions, mais en accentuant la doctrine de l'Inconnaissable.

Pour Spinoza, il y quatre modes de connaissance ou de perception.

« Il y a une perception que nous acquérons par *ouï-dire*... une deuxième par *expérience vague,* une troisième « dans laquelle nous *concluons une chose d'une autre,* » enfin une quatrième « qui nous fait saisir la chose *par la seule vertu de son essence* ou bien par la connaissance que nous avons de sa cause immédiate (1). »

Dans l'Ethique (part. II, prop. 40, sch. 2,) il réunit les deux premiers modes en un seul qu'il appelle *opinion ou imagination;* le troisième mode est pour lui la *raison ou connaissance du second genre;* le dernier enfin est la *science intuitive.* « Ce sont les trois degrés de la dialectique platonicienne, δόξα, διάνοια, νόησις. Mais Spinoza entend par science intuitive autre chose que Platon, ou plutôt il *retourne* le procédé. Platon conduit l'âme du sensible à l'intelligible ; Spinoza descend de l'intelligible au sensible : « La science intuitive va de l'idée adéquate de « l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la « connaissance adéquate de l'essence des choses. » C'est le vice fondamental de sa méthode.

Quoi qu'il en soit, Spinoza est plein de dédain pour la connaissance expérimentale ; la connaissance discursive a un peu plus de valeur ; mais la seule vraie, la seule digne de la poursuite du sage, c'est la science intuitive. « La connaissance du premier genre est l'unique cause « de la fausseté des idées; celle du second et du troi- « sième genre est nécessairement vraie. » (Eth. Part. II, prop. 41.)

(1) *Réforme de l'entendement.* Traduct. Saisset. T. III, p. 304.

C'est que : « Toute idée d'un corps ou d'une chose « particulière quelconque existant en acte enveloppe « nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu. » (Prop. 45.) Or, « la connaissance de l'essence éternelle « infinie de Dieu, que toute idée enveloppe, est adé- « quate et parfaite. » (Prop. 46.) Bref, « l'âme humaine « a une connaissance adéquate de l'infinie et éternelle « essence de Dieu. » (Prop. 47.) « Or, comme toutes « choses sont en Dieu et se conçoivent par Dieu, il s'en- « suit que nous pouvons de cette connaissance en dé- « duire beaucoup d'autres qui sont adéquates de leur « nature et former ainsi ce troisième genre de connais- « sance dont nous avons parlé. » (Schol.)

Telle est donc, pour Spinoza, l'idée par excellence, la seule adéquate en elle-même : c'est celle de Dieu ; les idées des essences particulières ne sont adéquates que parce qu'elles se déduisent de celle-là. Cette idée suprême est d'ailleurs la seule absolument vraie et elle nous sert de *criterium* pour discerner la vérité ou la fausseté de toutes les autres. « La connaissance qui a pour objet « l'être absolument parfait sera supérieure à la con- « naissance qui a pour objet les autres idées (il s'agit « toujours de la science intuitive) ; c'est-à-dire que la « méthode parfaite est celle qui nous enseigne à diriger « l'esprit sous la loi de l'idée de l'Etre absolument par- « fait (1). »

C'est ainsi que disparaît toute contradiction. Connaître les choses particulières mais fixes et éternelles (2), c'est voir dans chaque fait un mode particulier de l'essence éternelle et infinie, c'est concevoir toute chose, comme s'exprime Spinoza, *sous la forme de l'éternité*. « Il n'est

(1) *Réforme de l'entendement*, p. 311.
(2) V. plus haut, p. 39.

« point de la nature de la raison de percevoir les choses « comme contingentes, mais bien comme nécessaires. » (Eth. Part II, prop. 44.) « Il est de la nature de la raison « de percevoir les choses sous la forme de l'éternité. » (Coroll. 2.)

Ainsi l'idée adéquate et parfaite, c'est celle de Dieu; cette idée, pénétrant toutes les autres, les rend à leur tour adéquates et parfaites. Une intuition suprême, réfrangée en quelque sorte en autant d'intuitions particulières qu'il y a de faits, suivant les lois de la déduction; l'expérience servant tout au plus de prisme à cette réfraction; en un mot la lumière divine pénétrant partout et éclairant à nos yeux les moindres détails de la réalité, telle est la doctrine de l'entendement chez Spinoza.

Nous voilà bien loin, semble-t-il, de l'expérience, du criticisme, des théories de l'Inconnaissable.

Mais rappelons-nous la métaphysique spinoziste: des phénomènes déterminés exprimant une essence unique, absolument indéterminée en soi. Rappelons-nous le principe logique qui domine toute cette doctrine : *Omnis determinatio negatio est.*

Dès lors que devient cette idée suprême? Une lumière tellement éblouissante qu'elle produit dans notre esprit la plus complète obscurité.

Dieu en soi est absolument indéterminé: l'idée que nous en avons est donc l'indétermination absolue de la pensée. Cette idée est parfaite : mais tout ce qui est parfait, éternel, infini, est pour Spinoza en dehors de toute détermination possible; donc la perfection de cette idée est telle qu'elle se confond avec la plus extrême indigence: elle est radicalement vide de contenu. En un mot, l'affirmation suprême consiste à n'affirmer absolument rien; penser les choses sous la forme de l'éternité, c'est sortir par la pensée de toute connaissance

positive et s'élever à une intuition qui est une véritable extase, où la pensée humaine se perd, s'évanouit, se confond avec la Pensée divine, absolument indéterminée, absolument inconsciente. Depuis le mysticisme alexandrin on n'avait pas aussi complètement supprimé toute condition de la pensée, au moment où l'on croit en poser le fondement inébranlable. Les théories de l'Inconnaissable présentées par Kant et Spencer sont loin d'être aussi radicales que celle de Spinoza. Nous n'aurons, au troisième chapitre de notre livre deuxième, qu'à tirer la conclusion de l'exposé précédent pour montrer que logiquement Spinoza absorbe toute chose et toute idée dans l'Inconnaissable.

Est-il besoin d'ajouter que Spinoza beaucoup plus que Kant et Spencer maltraite l'induction? Il ne se contente pas comme eux de la mutiler; il la proscrit absolument. Non-seulement il l'exclut pour son propre compte : non-seulement son Ethique est une suite de syllogismes déductifs enchaînés comme les théorèmes d'un traité de géométrie; mais la déduction est le fond même de son système et, comme je le disais plus haut, le vice radical de sa doctrine. C'est l'abus de ce procédé qui le conduit nous le verrons, au nihilisme absolu.

LIVRE II

CRITIQUE DES SYSTÈMES

CHAPITRE PREMIER

Critique du positivisme (1).

Nous avons vu (Liv. I, chap. I) que le positivisme partage la réalité en deux domaines absolument dis-

(1) « Comment nommer la théorie de M. Herbert Spencer ? C'est du « positivisme si l'on considère que le savoir y est borné aux seuls « phénomènes. C'est une métaphysique réaliste *, si l'on songe avec « quelle vigueur singulière l'existence d'une réalité transcendante y « est établie. C'est du fidéisme si l'on regarde avec quelle altière « confiance le besoin fondamental de croire y est posé comme la « base de toute pensée. C'est un scepticisme radical, plus que cela, « un nihilisme, si l'on considère que la plus humble tentative d'é- « claircir tant soit peu cette croyance primitive y est impitoyable- « ment et absolument interdite. (Ollé-Laprune. *De la certitude* « *morale*, p. 254.)

* Il convient d'ajouter que cette métaphysique est un panthéisme qui ne diffère guère au fond de celui de Spinoza. Que de fois l'on rencontre, dans les ouvrages de M. Spencer, des phrases analogues à celle-ci : « Le monde est l'ensemble des manifestations à double face (externe et interne, étendue et pensée), de la Cause inconnue, de la Force éternelle, de la Substance infinie et indéterminée ! »

tincts pour nous, et séparés par une barrière infranchissable à notre esprit. Ici, les phénomènes : c'est le connaissable. Là, le substratum des phénomènes : c'est l'inconnaissable.

Je me propose maintenant de rechercher ce que devient la science positive, si l'on admet cette théorie de l'inconnaissable.

Reprenons une à une les idées dernières de la science.

Le Temps et l'Espace en soi (1) sont inconnaissables. Dès lors, les phénomènes eux-mêmes sont-ils connaissables ?

On pourrait, *a priori* ou *ad hominem*, appliquer à cette question un texte déjà cité (p. 22) de M. Spencer : les phénomènes sont des modifications du temps et de l'espace. C'est du temps et de l'espace relatifs. Si donc l'espace et le temps sont inintelligibles, l'espace et le temps relatifs, c'est-à-dire les phénomènes, sont inintelligibles.

En effet, la connaissance des phénomènes se réduit à *une connaissance de temps et d'espace :* Combien de temps s'est écoulé ? Quel espace a été franchi ? Telles sont fort souvent, les seules questions que la science ait à résoudre. Si même il est vrai que *tout phénomène* est un mouvement, la détermination du temps et de l'espace est toute la science. Donc ne connaître ni le temps ni l'espace, c'est ne rien connaître.

Nous ne nions pas, objectera un positiviste, qu'on puisse connaître tel temps et tel espace déterminé (2)

(1) Nous verrons que cette expression de temps et d'espace *en soi* est impropre et renferme au moins une équivoque. Ici, je me place provisoirement au point de vue positiviste.

(2) Je prends ici le mot déterminé dans le sens positiviste, comme synonyme de limité, ce qui est d'ailleurs, on le verra, un abus de langage.

et relatif. Ce qui est incogitable, c'est le temps et l'espace en soi, absolus. — Nous pourrions répondre que, puisque le phénomène n'est rien, sinon un certain temps écoulé, un certain espace franchi, le penser, c'est penser un temps et un espace indépendamment de toute autre détermination, c'est-à-dire un temps et un espace absolus. Mais nous irons au cœur même de l'objection. Ce qu'on proclame inconnaissable en soi, c'est surtout le Temps et l'Espace infinis. Or, qu'est-ce qu'un temps et un espace finis ? et comment peut-on les déterminer ?

Dire qu'on détermine un temps et un espace finis, en les comparant à un autre temps et à un autre espace finis, pris arbitrairement comme unités de mesure, ce n'est que reculer la question. On suppose, en effet, que cet autre temps et cet autre espace sont connus et déterminés eux-mêmes. Comment l'ont-ils été ? Reculer la question à l'infini, ce n'est pas la résoudre. — Dira-t-on que les deux espaces et les deux temps comparés se déterminent réciproquement par leur rapport ? Comment deux indéterminés peuvent-ils, par simple rapprochement, produire une double détermination ? D'ailleurs qui dit rapport affirme non-seulement deux termes *connus*, mais un troisième qui sert de point de comparaison, d'unité de mesure ; et nous retombons dans la même difficulté.

Enfin, un espace et un temps finis sont indéfiniment divisibles. L'analyse rigoureuse les ramène au *point* et au *moment*, c'est-à-dire à zéro ou à une collection de zéros. Si la pensée veut saisir les éléments de l'espace et du temps *dans le fini et dans le relatif*, elle s'évanouit.

Pour qu'une durée et une étendue quelconques soient représentées dans la conscience, c'est-à-dire, aux termes même du positivisme, *connues*, il faut qu'elles se découpent, en quelque sorte, sur la pensée totale d'une

durée qui dure réellement, c'est-à-dire qui soit ramassée tout entière dans tous les moments du temps, qui soit un éternel présent ; et d'une étendue qui soit une réalité vraiment *continue,* c'est-à-dire indivisible et tout entière dans tous les points de l'espace. En un mot, si l'éternité et l'immensité, c'est-à-dire le temps et l'espace infinis, ne sont pas connues, aucun temps, aucun espace ne sont connaissables.

Qu'on n'insiste pas en prenant comme unité de mesure *notre* durée et *notre* étendue. L'une et l'autre sont finies et relatives, et participent du caractère de tout espace et de tout temps finis.

Qu'on n'essaye pas de retourner contre l'éternité et l'immensité, les raisonnements dirigés contre le temps et l'espace finis. Indivisibles et, encore une fois, ramassés tout entiers dans chaque point et dans chaque moment, ou plutôt enveloppant toute durée et toute étendue, l'éternité et l'immensité échappent à la contradiction (1). Présentes dans l'intelligence, elles rendent seules possible la connaissance d'un temps et d'un espace quelconque.

On dit ordinairement que le temps implique succession. Ce n'est vrai que sous un rapport. L'idée du temps est avant tout l'idée de la *durée,* c'est-à-dire de la permanence, de la stabilité. Quand on dit : cet objet a *duré* tant de temps, on veut affirmer qu'il a *persisté* dans l'existence pendant cette portion de la durée. L'idée de

(1) Dans toute cette discussion, Spencer, et nous verrons que Kant en fait autant, prennent le temps et l'espace à la fois comme absolus et comme appliqués aux phénomènes, c'est-à-dire relatifs. Il leur est facile ensuite de prouver qu'on ne peut les concevoir ni comme finis ni comme infinis. Mais la contradiction, c'est eux qui la posent dans leur point de départ. Il suffit pour la lever de rétablir exactement les données du problème : nous le ferons au liv. III.

succession n'y est introduite qu'en raison des limites qui font de cette durée un temps fini et par conséquent divisible en moments qui se succèdent. Cela est vrai également du point de vue subjectif. Une impression du sujet conscient dure un certain temps, cela veut dire qu'elle *persiste* pendant ce temps ; et on ne fait de l'impression totale une somme d'éléments successifs, que parce que la durée de l'impression et la durée de la conscience elle-même sont limitées, finies, par conséquent divisibles.

On pourrait faire les mêmes observations à propos de l'espace. Une étendue *finie* est divisible en éléments juxtaposés et en définitive discontinus. L'idée d'un certain espace est pourtant l'idée d'une portion de l'étendue *occupée* par un objet, que nous supposons continu et plein, bien qu'il ne le soit pas d'une manière absolue. C'est que nous découpons cette étendue, comme je le disais plus haut, sur l'immensité, absolument pleine et continue, c'est que l'idée d'immensité est au fond de toutes nos idées d'espace, comme l'idée d'éternité au fond de toutes nos idées de temps.

Ainsi toute idée d'un temps et d'un espace déterminés (1), relatifs, présente deux aspects : l'un négatif, impliquant succession et discontinuité ; lesquelles, poussées jusqu'au bout, font évanouir le temps et l'espace dans le moment et le point, et du même coup provoquent l'indétermination de la pensée : c'est le point de vue des limites ; l'autre positif, où l'on affirme la permanence et la continuité. L'idée de la permanence et de la continuité, prises en elles-mêmes, c'est l'éternité et l'immensité. On considère alors le temps, comme

(1) Au sens positiviste, c'est-à-dire, limités.

dirait Spinoza, du point de vue de l'éternité; et j'ajoute : l'espace du point de vue de l'immensité.

En un mot, l'éternité et l'immensité, qu'on proclame inconnaissables, sont seules absolument connaissables et positives; le temps et l'espace finis par eux-mêmes sont inconnaissables; tout ce que leur idée renferme de positif, elle l'emprunte à la conception que le positivisme déclare indéterminée et négative (1).

L'infini serait donc le suprême connaissable; le fini, au contraire, par lui-même inconnaissable, ne devient objet de pensée et d'affirmation que par son rapport, sa participation avec l'infini. Telle est en effet la conclusion à laquelle je prétends arriver en continuant cette revue critique des idées dernières de la science. Elle ne paraîtra paradoxale qu'à cause de l'habitude invétérée, où l'on est, de ne connaître que par *représentation*. D'ailleurs l'âme humaine se porte *naturellement* de ce côté, quand l'intelligence est neuve, qu'elle n'est pas encore prévenue par des systèmes; quand la froide analyse, qui tourne d'ailleurs, on l'a vu, contre ceux qui l'emploient pour justifier le positivisme, ne comprime pas les élans du cœur, d' « où viennent les grandes pensées. » L'enfant, le peuple, le savant même, en dépit de ses théories, sont invinciblement poussés, non pas à nier l'éternité et l'immensité, l'infini, mais au contraire à les voir partout. L'amour le plus fragile se dit éternel; chacun de nous et pour son propre compte « ne croit pas à la mort » et toute durée nous fait l'illusion de l'éternité. Est-ce pure illusion? N'est-ce pas plutôt le témoignage intime de la raison qui se mêle à toute donnée expérimentale, l'écart de l'imagination et de la passion ne consistant qu'à identifier

(1) Je reprendrai et développerai cette idée au Livre III, chap. III.

le fini et l'infini, au lieu de subordonner l'un à l'autre, de voir l'infini à travers le fini, ou plutôt de mesurer le fini sur l'infini ?

Mais venons au mouvement.

Qu'est-ce que le mouvement? On peut le considérer comme le passage d'un lieu à un autre, comme un espace parcouru, dans un temps donné. On le ramène ainsi à une connaissance d'espace et de temps, et tout ce qu'on a démontré de ces deux notions peut s'affirmer du mouvement.

Prenez un mouvement fini, limité dans l'espace et dans le temps. On peut le décomposer en éléments de plus en plus petits. En poussant l'analyse, on arrive non-seulement à l'infiniment petit, mais à zéro, c'est-à-dire à la négation du mouvement. De ce côté la pensée se perd, s'évanouit, devient radicalement indéterminée. Retournons-nous. Envisageons non plus le *passage*, mais le lieu parcouru, *occupé*. Au lieu de décomposer, composons. A l'analyse substituons la synthèse et poussons-là jusqu'au bout; nous aboutissons tous à une idée absolument positive. Soit un mobile parcourant une circonférence avec une vitesse donnée, c'est-à-dire finie : nous ne pouvons saisir le mobile. Il nous échappe sans cesse. Nous croyons le tenir à un point de la circonférence, il est déjà au point suivant, et nous pourrions dire de lui comme du temps fini :

Au moment où je parle, il est déjà loin de moi.

Multiplions la vitesse et restons à un point de la circonférence, le mobile passera plus souvent devant nous. Multiplions la vitesse par l'infini, au mouvement fini substituons le mouvement infini : à quelque point de la circonférence que nous nous placions, c'est-à-dire à tous les points de la circonférence, le mobile est tou-

jours là (1). Et de même que la circonférence contient éminemment les propriétés de la ligne brisée dont elle est la limite, c'est-à-dire des lignes droites dont elle peut être considérée comme composée en nombre infini, de même le mouvement absolu et infini, c'est-à-dire l'immutabilité, contient éminemment tout ce qui convient au mouvement. On ne peut poser d'affirmation pleine et absolument positive que de l'immutabilité; toute affirmation sur le mouvement proprement dit est en partie positive, en partie négative; négative du côté du fini et du relatif, positive du point de vue de l'absolu et de l'infini. C'est la même conclusion que tout à l'heure; supposer inconnaissable le mouvement en soi, c'est s'interdire toute connaissance du mouvement relatif. Et c'est probablement la vérité profonde qui se cachait sous les sophismes des Eléates contre le mouvement. Leur seul tort était de ne pas voir que l'unité immobile communiquait quelque chose de sa réalité à la multiplicité du devenir.

Cette vérité devient encore plus évidente si l'on emprunte à Aristote sa définition philosophique du mouvement : le passage de la puissance à l'acte. L'acte pur est la suprême réalité et le suprême intelligible, comme le suprême désirable. Il est la vraie raison d'être de toute réalité et de toute intelligibilité relatives. Le moteur immobile est la source et l'explication de tout mouvement.

Tout à l'heure nous voyions dans la croyance invincible à la durée éternelle de toute réalité, un témoi-

(1) On objecte : c'est *pratiquement* impossible. Sans doute : l'infini n'est jamais *réalisé dans* le fini. L'infini mathématique est un symbole, autant qu'une limite. Mais le symbole est intelligible en fonction de la réalité.

gnage de notre foi à l'éternité, intuition profonde de l'infini; je serais fort tenté ici de découvrir, sous les recherches chimériques mais ardentes et sans cesse renouvelées du mouvement perpétuel, une trace de cette vision du l'immuable à travers le mouvement.

En tout cas, il demeure acquis, par l'analyse complète de cette idée dernière de la science, que si le mouvement infini, absolu, en soi (1), est inconnaissable, aucun mouvement n'est connaissable. La science se détruit elle-même en renonçant à sortir des faits, en s'en tenant à la théorie dite positiviste.

Passons à cette autre idée dernière de la science : la matière.

Ici encore nous avons à rechercher de quel côté est vraiment l'indétermination de la pensée, l'inconnaissable.

On sait ce que les analyses scientifiques modernes ont fait de la plupart des manifestations de la matière, autrement dit des phénomènes. On les ramène toutes à des modes du mouvement. La démonstration est encore sur plusieurs points hypothétique ou incomplète. Tout porte à croire qu'elle deviendra complète et certaine. La théorie de Descartes, *en ce qui concerne les phénomènes*, son mécanisme en un mot, serait pleinement justifié. Pour ma part, je n'hésite pas à admettre cette doctrine à la fois scientifique et philosophique, en réservant la question de savoir s'il ne faut pas compléter le mécanisme par le dynamisme, comme l'a soutenu Lebniz.

Je l'accepte d'autant plus volontiers qu'elle me semble

(1) Même remarque que plus haut, à propos du temps et de l'espace en soi. Nous verrons que cette expression *en soi* renferme une équivoque.

confirmer la conclusion générale vers laquelle tend tout ce chapitre.

Si tout phénomène, en effet, est un mode du mouvement, nous pourrions déjà appliquer aux phénomènes ce que nous avons dit du mouvement : la multiplicité du devenir est inconnaissable si l'on fait inconnaissable l'unité de l'être.

C'est se conformer aux données ou au moins aux tendances de la science contemporaine, que d'étendre à tous les phénomènes sensibles ce que M. Helmoltz a prouvé du son. Un phénomène sensible est un faisceau de phénomènes élémentaires imperceptibles. Le murmure de la mer, disait Lebniz, est composé d'un nombre infini de bruits infiniment petits. Ainsi en est-il de tout fait perçu. Eliminez de la pensée, c'est-à-dire déclarez inconnaissable tout lien substantiel entre ces éléments, qu'ils soient successifs ou coexistants, et poussez l'analyse jusqu'au bout, l'esprit se retrouve une fois de plus en présence de la limite qui est *zéro*, en d'autres termes, en face de l'indéterminé et de l'inconnaissable. Tous les raisonnements de Spencer sur la divisibilité de la matière, qu'on ne peut faire ni finie ni infinie, valent, non pas contre la matière prise en elle-même, mais contre les manifestations de la matière, c'est-à-dire contre les phénomènes. C'est la couleur, la chaleur, la résistance qu'on peut décomposer *indéfiniment*, qui échappent par conséquent, en tant que phénomènes, à la détermination et à la pensée. Si les phénomènes seuls sont objet de science, les lois ne sont que de purs symboles, commodes pour la synthèse, mais nullement conformes à la réalité. Leur précision mathématique, irréalisable dans les *faits*, manifeste plus clairement encore leur caractère illusoire. « A nous en tenir aux sensations, les « phénomènes sont des *apparences* mobiles et fugi-

« tives (1). » Pour donner aux lois qui les relient en un système une valeur scientifique, il faut, de toute nécessité, leur donner une réalité, au moins dans la pensée, c'est-à-dire dans la connaissance. « Les perceptions et « les images laissées par elles sont multiples et « diverses ; si elles l'étaient d'une manière absolue, « c'est-à-dire s'il n'y avait pas passage d'un phénomène à « l'autre, la conscience naîtrait et mourrait avec chaque « phénomène (j'ajoute avec chaque élément infinitésimal « de chaque phénomène), pour renaître et mourir encore « avec le phénomène suivant (2). » En d'autres termes, réduisez la science à la connaissance des phénomènes, elle s'évanouit dans l'inconnaissable, et cela parce que, objectivement, le phénoménisme isolé de la matière est un pur rien ; le phénoménisme mène au nihilisme (3).

Au reste, ramener tout phénomène à un mode du mouvement c'est en faire une manifestation de la force, c'est faire de la matière elle-même un système de forces. Cette conception, toute leibnizienne, prévaut généralement dans le spiritualisme contemporain. Je l'adopterai pour ma part (4). En attendant, elle nous conduit à une nouvelle discussion de Spencer, sur l'idée de force.

Déjà en examinant l'hypothèse de Boscovich sur la

(1) Liard : *Les sciences positives et la métaphysique*, p. 356.

(2) Op. cit., p. 263. M. Liard montre fort bien que c'est par un abus de langage qu'on fait de la loi *un fait général*. Ces deux mots sont contradictoires. Au reste, Spencer lui-même semble reconnaître le caractère purement symbolique de la loi, dans l'empirisme. V. plus loin.

(3) L'expression est de M. Liard. Je l'ai retrouvée, depuis, chez M. Robert : *De la certitude* — M. Desdouits : *De la métaphysique* — M. Ollé-Laprune : *De la certitude morale*.

(4) Liv. III.

matière, il essaye de prouver que la force est inconcevable.

Un des arguments dirigés par Spencer contre la force est celui-ci : L'axiome de l'égalité de l'action et de la réaction n'est intelligible qu'en supposant les forces de la matière, auxquelles peut s'opposer l'effort musculaire, identiques en nature à la force que nous avons conscience de déployer, supposition qui, d'après lui, est elle-même absurde (1). Pour ma part, je n'y trouve aucune absurdité. L'évolutionisme lui-même soutient qu'il y a entre les forces physico-chimiques ou mécaniques et la force vitale, dont la force musculaire est un élément, une différence de degré seulement et non pas de nature. Je vais plus loin et j'admets sans difficulté que la force consciente, que je ne confonds pas, comme Spencer, avec la force musculaire ou vitale, est analogue à toutes les forces de la nature. Elles ont de commun non pas la conscience, l'aperception, mais l'activité, et cela suffit à expliquer l'axiome en question et à lever toute absurdité. C'est le principe de la monadologie de Leibniz et j'y reviendrai (2).

D'autre part, Spencer voit une contradiction entre la loi de l'attraction en raison inverse du carré des distances et la loi de résistance, qu'on applique pourtant l'une et l'autre et avec une égale nécessité à la force (3). Cette contradiction, il l'établit ainsi : la résistance vient de la densité et de l'état d'équilibre interne du corps résistant. Mais en vertu de la loi d'attraction, cet équilibre existera quelles que soient les distances entre les molécules : la matière prendra donc avec la même faci-

(1) *Premiers Principes*, p. 61.
(2) Liv. III.
(3) Op. cit., p. 64.

lité toutes les densités possibles. Donc pas de résistance.

C'est un sophisme à peine spécieux. Dire que la densité peut changer, ce n'est pas détruire toute densité. La résistance sera toujours en raison de la densité. Et comme, en fait, il y aura, toujours des conditions d'intervalle données, il y aura toujours et une densité et une résistance données.

Enfin, dire que deux centres de force inétendus sont inconcevables, c'est une affirmation toute gratuite, une pétition de principe qui sera écartée (1). Quant à la difficulté d'expliquer la connexion de la force et de la matière, elle disparaît si l'on identifie la force et la matière, en un certain sens qui sera déterminé (2).

Ce que je veux montrer ici, c'est que si la force en elle-même est inconnaissable, ses rayonnements, ses manifestations sont à plus forte raison inconnaissables et la science n'a plus rien où se prendre. Qu'on adopte l'hypothèse de l'émission ou celle de l'ondulation, ces manifestations sont toujours des mouvements indéfiniment décomposables : premier motif d'indétermination de la pensée, déjà signalé à propos des phénomènes sensibles, qui ne sont pas autre chose que ces rayonnements de forces. Spencer lui-même, dans son remarquable chapitre sur le rhythme du mouvement, montre que le rhythme sensible ou apparent se compose d'une infinité d'alternances infinitésimales. Dans ce va et vient, dont le champ est d'ailleurs imperceptible, où la pensée peut-elle se fixer et saisir un objet ? Que l'alternance soit considérée objectivement ou subjectivement, elle provoque une sorte de balancement de la pensée qui donnerait le vertige, si l'esprit n'avait un point fixe où

(1) Liv. III.
(2) Ibid.

s'appuyer. Sans image, si l'on ne rapporte pas les données concernant le mouvement à la connaissance de la force, si celle-ci est inconnaissable, il n'y a plus d'unité de mesure, plus de connaissances positives, plus de science possible.

Cette vérité, si souvent formulée dans ce chapitre, devient plus manifeste encore, si l'on considère que ces rayonnements, perçus comme différant les uns des autres, sont tous identiques en nature. Qu'on fasse objectives ou subjectives leurs différences spécifiques ou qualitatives, question que je réserve, il faut en chercher la raison dans la nature même de la force : si celle-ci est inconnaissable, la détermination qualitative, comme tout à l'heure la détermination quantitative de ses manifestations diverses, est impossible. La science est condamnée à se taire.

C'est un progrès considérable accompli par le positivisme anglais contemporain sur celui d'Aug. Comte, de reconnaître comme objet de science, non-seulement les phénomènes externes, mais les faits internes. Les Anglais ont certainement bien mérité de la psychologie ; et, en distinguant nettement le subjectif de l'objectif, les plus illustres d'entre eux échappent au reproche de matérialisme, sauf à le mériter par un autre côté. Mais passons.

S'ils ont pu exceller dans les recherches psychologiques, c'est malgré leur principe : en un mot, ici encore, si, comme le proclame Spencer, la conscience est inconnaissable, du même coup ses modifications le deviennent.

Les idéalistes qui ramènent tout fait objectif à une modification du sujet, doivent, si les considérations précédentes les ont convaincus, nous accorder comme établi ce nouveau point de notre thèse. Il n'y aurait qu'à les traduire en termes du sujet.

Que M. Spencer soit idéaliste ou non, ce que je ne démêle pas bien dans ses ouvrages, il semble que nous n'ayons ici qu'à enregistrer ses aveux. « *Considérons,* « dit-il, *non pas les forces auxquelles nous attribuons* « *nos modifications subjectives, mais les modifications* « *subjectives elles-mêmes* (1). » *Ces modifications* forment une série, une chaîne dont les deux bouts nous échappent. Donc la série *de ces modifications* est irreprésentable, par conséquent inconnaissable? Chaque terme de la série, chaque modification est-elle plus connaissable? Il faut dire des *faits* de conscience ce que nous avons montré de tout phénomène. Un fait de conscience n'est tel qu'en tant qu'il est *actuel*, c'est-à-dire présent. Mais le présent, du point de vue du devenir, est zéro. C'est une limite entre le passé qui n'est plus et l'avenir qui n'est pas encore. Pour lui donner une réalité, bien plus, une intelligibilité, une cogitabilité, pour en faire enfin un objet de pensée, il faut s'élever au-dessus des lois du mouvement et du devenir : en un mot, si la conscience, identique en elle-même et douée d'une permanence, image de l'éternelle existence, est inconnaissable, ses modifications sont impensables.

La conclusion demeurerait inattaquable quand même on confondrait ici *concevoir* avec *percevoir*. On soutient que « la conscience implique un changement perpétuel « et l'établissement perpétuel de relations entre ses phases successives (2). »

Cette proposition, communément acceptée comme un axiome par l'école de psychologie expérimentale, n'est qu'une partie de la vérité. Bien plus, elle est inintelligible si on ne la complète par la contre-partie, ou, si l'on veut, par l'autre partie de la vérité : le changement lui-même

(1) *Premiers Principes.*
(2) Op. cit., p. 66.

s'app[illegible] [illegible]ose qui, ne
nécs [illegible]abord telle
forc[illegible] [illegible] doctrine
de [illegible] [illegible] conscience,
scie[illegible] [illegible] : si l'être en
[illegible]sables.
C[illegible] [illegible] conscience, me
de[illegible] [illegible]aire. Lisez plutôt
co[illegible] [illegible] *Premiers Prin-*
[illegible] remarquable; j'en
[illegible] chapitre du Liv. I,
[illegible] entière ici, parce
[illegible] la réfutation de

[illegible] chapitre. Spen-
[illegible] l'existence
[illegible] existence, et qu'en
[illegible] *ature*, c'est en
[illegible] chicaner là-dessus.
[illegible]: mais ici c'est
[illegible]est, pour la conscience.
[illegible]voir, se voir. Spencer re-
[illegible] la même remarque, de se
[illegible] qu'un Kantiste, comme
[illegible], se heurte ici à une con-
[illegible] voir. Mais M. Spencer se
[illegible]d il ajoute: « La person-
[illegible] accorder à l'âme) la personna-
[illegible]ence, est une chose *qu'on ne*
[illegible] la connaissance de la per-
[illegible] la nature de la pensée (1). »

J'avais cru jusqu'ici, sur la foi du positivisme lui-même, que *avoir conscience* et *connaître,* c'est tout un.

Cette contradiction, ici manifeste, ailleurs plus voilée, circule à travers tout le chapitre des *Premiers Principes* sur les « idées dernières de la science, » comme un virus qui en corrompt et en détruit tous les arguments, toutes les affirmations. Cette contradiction d'ailleurs n'est pas autre que celle que M. Spencer pose en définitive entre le connaissable et l'inconnaissable. Ceci tue cela. Le soi-disant inconnaissable plonge dans le néant de la pensée le soi-disant connaissable.

Etablissons-le maintenant à propos des « idées der-« nières de la religion. »

Ici la thèse est plus radicale et par suite les conséquences sont plus désastreuses. Il ne s'agit plus de tel ou tel aspect de l'absolu, comme le temps, l'espace, etc. Il s'agit de l'absolu lui-même, qu'on déclare l'inconcevable par excellence. Ce n'est donc plus telle ou telle application de la raison qui devient impossible : la raison elle-même se détruit.

S'il nous est interdit de penser la cause première et l'origine de l'univers, aucune cause, aucune origine ne tombera sous le regard de l'esprit. Toute idée de cause seconde, d'origine relative emprunte en effet ce qu'elle renferme de positif, d'affirmatif à la cause et à l'origine première. L'idée du relatif est un diminutif de l'idée de l'absolu ; elle est découpée dans l'idée de l'absolu.

Le positivisme accepte la conséquence, il est vrai ; c'est même la base de tout le système. Mais on ramène l'idée de cause à l'idée de succession et tout est dit : la science est possible.

Eh bien, non ! telle ou telle théorie particulière, la détermination de telle ou telle loi conserve une apparence de vérité et de vie. Le détail des phénomènes est expliqué. Mais l'édifice scientifique tout entier manque de

base et doit s'écrouler sous les coups d'une logique rigoureuse.

Quelle est en effet l'explication de l'univers la plus récente dans l'école positiviste ? Quelle théorie synthétique coordonne en un système unique les découvertes de la science contemporaine ? A quelle loi générale, en un mot, ramène-t-on toutes les lois particulières? Quelle formule résume et explique toutes les autres ?

On connaît la théorie de l'évolution, entrevue et indiquée par Diderot (1), appliquée par Lamarck (2) et Darwin aux espèces végétales et animales, étendue par Spencer à l'univers tout entier.

Le point de départ de l'évolution est une masse gazeuse homogène. Or, on peut retourner contre cette hypothèse tous les arguments de M. Spencer contre l'hypothèse de l'athéisme et du panthéisme sur l'origine de l'univers. C'est qu'au fond elle n'en diffère pas. Comme l'athéisme, l'évolutionisme élimine toute cause extérieure ; comme le panthéisme, il place au sein de cette masse, d'où sortiront successivement toutes les formes de l'existence, une nécessité immanente.

Cette masse primitive, cette nébuleuse si l'on veut, est ou finie ou infinie et dans le temps et dans l'espace.

Du point de vue du temps d'abord, si elle est finie, toute idée de cause créatrice étant écartée, avant le premier moment de son existence, *elle était le néant,* première contradiction d'après M. Spencer lui-même ; le néant est passé *de lui-même* à l'existence, deuxième absurdité, toujours d'après le propre aveu de M. Spencer. Supposons-la éternelle. Dans la théorie de l'évolution,

(1) V. dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 octobre 1879, un remarquable article de M. Caro.
(2) V. *Etude sur la théorie de l'Evolution*, par M. L. Carrau.

avec le principe de l'instabilité de l'homogène, nécessaire à la théorie, on ne peut le faire sans supposer, en même temps, qu'elle a passé par une *série infinie de changements*, par une *alternance sans commencement* d'évolutions et de dissolution. Or une *éternité sérielle* est une contradiction : nul ne l'a mieux prouvé que notre auteur. Donc, la nébuleuse en question n'est ni finie ni infinie sous le point de vue du temps. C'est-à-dire qu'elle est inconcevable ; qu'elle n'est pas donnée *dans la pensée;* la théorie n'a pas de point de départ et ne peut se développer.

Supposons néanmoins la nébuleuse existant à un moment du temps. Du point de vue de l'espace il faut la penser comme finie ou infinie.

Finie, elle est plongée dans un milieu hétérogène.

Si le milieu en effet était homogène, il ferait partie de la nébuleuse, qui dès lors ne serait plus finie. Si le milieu est hétérogène, nous perdons le postulatum, à savoir l'homogénéité du tout primitif. Nous abandonnons du même coup le bénéfice du principe de l'instabilité de l'homogène. Les relations qui existent nécessairement entre la nébuleuse et son milieu hétérogène peuvent, jusqu'à un certain point, expliquer les changements qui s'y produisent, mais ce n'est plus en vertu du principe de l'évolution. Il faut recourir à une autre théorie, laquelle devra commencer par expliquer les relations, « les correspondances » entre la nébuleuse et son milieu, correspondances d'où naîtront toutes les autres. Pour la logique, la plus simple relation est aussi difficile à expliquer que les correspondances les plus complexes.

Si la nébuleuse est *immense* et d'ailleurs parfaitement homogène, ses molécules sont dans un état d'équilibre et aucune cause mécanique assignable ne viendra le trou-

bler. Elle restera indéfiniment homogène (1). Faire intervenir la soi-disant *instabilité* de l'homogène, que nombre de faits scientifiques démentent d'ailleurs, c'est attribuer à une pure abstraction une puissance extraordinaire. Les scolastiques n'en permettaient pas tant à leurs entités. Donc, si la nébuleuse est finie, adieu l'homogène et son instabilité; si elle est infinie, la rupture de l'équilibre est inexplicable, adieu l'évolution.

Pour que cette théorie elle-même fût intelligible, il faut, de toute nécessité, admettre une puissance créatrice cause et de l'origine et des développements de la dite nébuleuse (2). Au sein de l'éternité et de l'immensité, indivisibles et pleines, de cette cause pourra évoluer, sans *bornes assignables*, la série indéfinie des mouvements qui constituent l'univers sensible. L'*infini* contient et explique la totalité *indéfinie* des objets *finis*.

(1) Cela serait encore vrai quand même on regarderait les molécules comme actives. « Imaginons l'univers rempli d'un nombre aussi grand qu'on voudra de principes actifs, *identiques les uns aux autres*, uniformément répandus dans l'immensité, et *par suite en état d'equilibre parfait*. Tout sera endormi dans un sommeil absolu, où la forme sans figure et la force sans ressort seront comme si elles n'étaient pas. Entre une substance *homogène, immobile et identique à elle-même dans tous les points de l'espace, et le néant, la raison* n'aperçoit aucune différence. Dans un pareil système rien ne pèse, puisqu'il n'y a pas de centre d'attraction ; la chaleur n'y est pas plus possible que la lumière, puisque ces deux formes de l'énergie sont liées à l'existence de systèmes de vibrations inégaux, de milieux *diversifiés* et de groupements moléculaires variés. A *fortiori*, les phénomènes de la vie seront-ils incompatibles avec cette universelle unité de substance, avec cette invariable identité dynamique. »
(Fernand Papillon, *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1873.)
Méditer à ce sujet l'expérience de M. Plateau.

(2) L'étoffe primordiale est peu de chose à côté de la puissance du tisserand qui en arrange les fils et qui sait d'avance quelle sera la physionomie de la trame. (F. Papillon, loc. cit.)
L'existence même des différences implique nécessairement une cause ordonnatrice et régulatrice. (Ibid.)

D'autre part, la *possibilité* n'est plus le néant; dire que l'univers est en puissance, c'est à dire qu'il préexiste dans une puissance capable de le produire. En elle l'univers possède, comme disent les théologiens, une éternité et une immensité *participées*, dont l'indéfini dans le temps et dans l'espace est la traduction, la manifestation extérieure. « Le temps, image mobile de l'immobile éternité, » disait Platon.

Mais déclarez l'infini, la cause première, l'acte créateur inconcevables, du coup, tout le reste devient inintelligible. Non-seulement la religion n'a plus de raison d'être. Qu'est-ce, en effet, qu'une religion sans culte, au moins intérieur, sans adoration, sans pensée? Mais la science elle-même et sa dernière expression, l'évolutionisme, se réduit à un symbolisme vide de réalité mentale. La première partie des *Premiers Principes* de Spencer détruit la seconde, comme la *Critique de la Raison pure* détruit la *Critique de la Raison pratique :* l'Inconnaissable absorbe le Connaissable.

Il est assez curieux que les objections les plus spécieuses contre la possibilité de connaître l'absolu et l'infini, Dieu en un mot, soient empruntées par Spencer à un théologien, M. Mansel.

Si spécieuses qu'elles soient, elles ne sont cependant pas insolubles. Bien plus, elles se retournent contre la théorie du Connaissable.

Quel est en effet le procédé de M. Mansel dans le passage cité? Il transporte dans l'absolu ce qui convient au relatif, et cela, *sans y faire la correction nécessaire* (1). Puis il conclut à l'absurdité d'une pareille notion de l'absolu. Comment en serait-il autrement?

Une cause, dit-il d'abord, ne saurait être absolue,

(1) V. L. III, ch. III.

[illegible]'elle est nécessairement en relation avec son effet. [illegible] jouer sur l'équivoque, qui s'attache à ce terme [illegible]. Quand on dit : Dieu, c'est l'absolu, on affirme [illegible] indépendance. Or, la création ne la lui [illegible] du moment qu'on en fait, comme il est ra- [illegible] acte de libre amour. Il peut donc être à la [illegible] la cause par excellence. En dehors de lui [illegible] plus ou moins subordonnée à ses effets, [illegible] cause n'est inconditionnée dans son [illegible] n'y a-t-il de cause, *dans le sens absolu du* [illegible] Et l'idée de toute cause seconde est, [illegible] plus haut, une idée diminuée de la [illegible] Elle est en partie négative, en partie [illegible] du côté de sa dépendance nécessaire [illegible] les conditions de son action; po- [illegible] à sa puissance de production, parti- [illegible] suprême. Supprimez l'idée, *abso-* [illegible] la cause *absolue,* toute idée *relative-* [illegible] *relative* devient impossible. De [illegible] nous tournions, nous aboutissons [illegible] conclusion.

[illegible] que d'une part on ne peut refuser [illegible], que d'autre part la lui accorder, [illegible] lui la relation et par conséquent le [illegible] ici du terme relation, comme on [illegible] mot absolu (1). On fait relation [illegible], de même qu'on entend par [illegible] on ne peut rien affirmer : c'est [illegible] principe. Quelle contradiction, [illegible] à supposer qu'un être *absolument* [illegible] d'une connaissance complète,

(1) [illegible] Laprune, *De la certitude morale*, p. 196 [illegible] et aussi sur la bonté, en Dieu.

adéquate, soit en un mot, *absolument conscient*? Aristote, que l'on ne peut guère accuser d'ignorer les lois de la contradiction, a donné de l'être qui est tout en acte, qui est acte pur, en un mot de l'absolu, une définition qui résistera à la critique la plus subtile, ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις. (Metaph., XII, 9.)

On dit : il faut, pour donner la conscience à l'absolu, le dédoubler en sujet et en objet. C'est s'effrayer d'un mot ou plutôt c'est abuser de son obscurité. Qu'est-ce à dire : dédoubler ? Aurons-nous deux êtres, substantiellement distincts, dont l'un connaîtra l'autre ? Mais cela, ce n'est pas *se connaître, être conscient*.

Puisque nous avons affaire ici à un théologien, c'est par la théologie qu'il conviendrait de lui répondre, et opposer à ses subtilités la profonde doctrine de saint Thomas sur les relations en Dieu. Mais restons à notre centre de perspective.

Si le fait de la conscience est difficile à expliquer, ce n'est pas dans l'absolu, mais dans le relatif, non pas en Dieu, mais dans l'homme. Nous l'avons déjà vu, un état de conscience perçu est, en réalité, un faisceau d'états de conscience imperceptibles. Toutes les études psychologiques faites de nos jours sur l'inconscient, ne permettent plus de douter de l'exactitude de ce texte de Leibniz que je prends parmi beaucoup d'autres (1) : « Nos grandes perceptions et nos grands appétits, dont nous nous « apercevons, sont composés d'une infinité de petites « perceptions et de petites inclinations, dont on ne saurait « s'apercevoir. Et c'est dans les perceptions insensibles « que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, « comme la raison de ce qui se passe dans les corps

(1) Cité par M. Colsenet dans l'introduction de sa thèse sur la vie inconsciente de l'esprit, p. 7.

« sensibles consiste dans les mouvements insensi-
« bles. »

Pourquoi ne percevons-nous pas les *éléments* de la conscience ? Evidemment parce que le regard intérieur est trop faible, de même que les éléments des corps ou des phénomènes externes échappent à la faiblesse de nos yeux. Supposez un regard infiniment perçant, autrement dit une conscience tout en acte, absolue, l'être qui en sera doué se connaîtra tout entier, parce qu'il est d'ailleurs indivisible. Son verbe sera infini comme lui-même, substantiellement identique à lui-même, quoique réellement distinct. On peut dire de lui sans aucune restriction : en se pensant, il se pose, parce qu'on peut dire réciproquement et avec une égale vérité : en se posant, il se pense. Pour lui, être et se connaître, il faudrait ajouter : et s'aimer, c'est un seul et même acte.

Au contraire, un être qui est partie en puissance, partie en acte ; une conscience dont le fond et les éléments sont l'inconscient ; une connaissance de soi dont on ne peut jamais dire : elle est accomplie, mais, elle devient, elle se fait ; elle sort insensiblement, sans jamais cesser d'être indéfiniment décomposable, des ténèbres de l'inconscient, pour émerger à la lumière, mêlée d'ombre, d'une conscience qui n'est jamais pleine et entière : voilà ce qui est difficile à expliquer, voilà l'indéterminé, l'inachevé, l'inconnaissable. En réalité la conscience en nous ne s'explique que par une participation de la vie insconsciente de notre esprit à la vie pleinement consciente de l'esprit absolu. Supprimez cette lumière indéfectible, présente dans notre âme, ainsi que s'accordent à l'enseigner tous les philosophes et tous les théologiens qui ont christianisé le platonisme (1), et l'om-

(1) La théorie de l'intellect *actif* d'Aristote suppose également la présence dans notre intelligence de la lumière divine.

bre et la nuit nous envahissent; la conscience disparaît. Bossuet a écrit : « La connaissance de nous-mêmes nous élève à la connaissance de Dieu. » Nous le dirons après lui, en nous demandant comment et en quel sens. Mais nous ajouterons que la connaissance de Dieu, et d'un Dieu infiniment conscient, une fois obtenue, nous pouvons redescendre en nous et acquérir alors une connaissance de nous-mêmes beaucoup plus complète. C'était la vraie doctrine de Descartes et de Malebranche. Ici, nous nous contenterons de répéter la conclusion, le refrain, si j'ose le dire, de ce chapitre : faites Dieu et la conscience absolue, inconnaissables, et il n'y a plus de concience possible (1).

Après cet examen de toutes les « idées dernières de la science et de la religion » passées en revue par Spencer, il est temps de résumer toute cette critique en examinant le principe et le procédé logiques qui l'amènent à ces soi-disant contradictions ; nous allons voir que si l'on acceptait la théorie, elle conduirait plus loin.

Connaître, d'après Spencer, c'est *se représenter*, ou, comme disait Bossuet, imaginer. Or, on ne peut pas se représenter ni par suite connaître les objets immatériels et il faut exclure de la connaissance les idées abstraites et les idées générales. Ce sont, Spencer le dit lui-même, des symboles nullement conformes à la réalité. Voilà donc l'homme réduit, en fait de connaissance exacte,

(1) J'aurais pu emprunter les termes de cette conclusion à Spencer « lui-même : « Si le non relatif ou absolu, dit-il (*Premiers Principes*, p. 97) n'est présent à la pensée qu'à titre de négation pure, la « relation entre lui et le relatif devient inintelligible, *parce qu'un « des termes de la relation est absent de la conscience*. Si la rela- « tion est inintelligible, *le relatif lui-même est inintelligible* faute de « son antithèse : d'où résulte l'évanouissement de toute pensée. » — Je ne crois pas qu'on puisse se condamner soi-même plus fortement.

c'est-à-dire scientifique, *à la sensation actuelle.* Or, quoi de moins scientifique que la sensation ? La connaissance sensible est celle de la bête, incapable de dégager par l'abstraction et la généralisation *le sens de ces signes qu'on appelle phénomènes.* Que si Spencer, par une première contradiction, accorde à l'homme la faculté de former des concepts généraux, de formuler des lois, c'est pour faire de ces concepts des inexactitudes et des illusions, de ces lois des choses inintelligibles et impensables. Il faut dire de toutes les lois scientifiques, ce que M. Spencer affirme de celles de la force : « *Il est impossible de comprendre les lois* « qui en régissent les variations. » La science serait donc réduite à répéter des formules inintelligibles et qui n'ont rien de commun avec la réalité. Il est difficile de la condamner plus durement, plus complètement.

Et plus la science va en avant, plus elle se perd dans l'indéterminé, dans l'inconnaissable, dans l'inintelligible. L'induction, son véritable, son seul instrument logique, vide peu à peu de leur contenu les généralisations qu'elle fournit, jusqu'à ce qu'elle arrive à la généralisation la plus haute, dans laquelle la pensée est égale à zéro.

Est-ce une exagération de dire que le positivisme, par sa théorie de l'Inconnaisable, aboutit au nihilisme ?

Le mot est d'un criticiste éminent. Voyons maintenant si la doctrine de Kant est plus heureuse et plus féconde.

CHAPITRE II

Critique du Criticisme.

La position prise par le criticisme semble au premier abord inattaquable. Toutes les conclusions établies contre l'empirisme, il les adopte. Mieux que personne, Kant et ses modernes interprètes ont prouvé qu'à se tenir aux phénomènes, la science est impossible : on est en plein inconnaissable. Les données expérimentales ne deviennent objet de connaissance, la science n'est possible que sous la condition d'imposer aux faits, *avec leur caractère de nécessité et d'universalité,* les idées que Spencer appelle de purs symboles : temps, espace, substance, cause, absolu, etc.

Quant à savoir si à ces idées correspond une réalité objective, comment cela serait-il possible? Il faudrait sortir de l'esprit, c'est-à-dire du sujet connaissant lui-même. Ces idées nous les trouvons *en nous ;* tout ce que nous pouvons en dire, c'est qu'elles sont les lois de notre intelligence et les conditions de toute science humaine. Tout ce qui nous est permis, c'est d'analyser notre constitution mentale ; aller au delà, ce serait « courir les aventures métaphysiques. »

Le criticisme est donc parfaitement d'acord avec le positivisme pour déclarer l'absolu ou le *noumène* inaccessible. Nous n'aurions, semble-t-il, qu'à diriger contre cette doctrine les arguments développés contre le positivisme, sur la théorie de l'Inconnaissable. Il importe

toutefois de la discuter à nouveau, du point de vue du criticisme. Pour cela examinons une à une les formes *a priori* de l'esprit humain.

Le temps et l'espace sont les formes de la sensibilité; nous n'en pouvons faire ni des êtres, *ni des attributs de la réalité.*

J'accorderai volontiers à Kant que ce ne sont pas des êtres. Mais, si on refuse d'y voir des attributs de la réalité, il n'y a pas plus de raison d'affirmer qu'ils sont des attributs du sujet pensant; formes *a priori* ou attributs de l'esprit, c'est tout un.

Kant raisonne ainsi : les objets ne peuvent être représentés que comme des modifications de l'espace et du temps; donc ces concepts, condition de la représentation, lui sont antérieurs; donc ils appartiennent exclusivement au sujet. On peut donner du problème une tout autre solution en disant que le temps et l'espace appartiennent et à l'objet et au sujet, et que, si, d'une part, le temps et l'espace, attributs de la réalité objective, ne peuvent être représentés qu'autant que l'esprit trouve en lui des attributs correspondants, d'autre part, ces concepts resteraient toujours inconscients et nuls s'ils ne s'appliquaient à un *objet* semblable. En un mot, pour retourner contre Kant ses propres paroles, l'espace et le temps objectifs étant supprimés, ces concepts « ne signi- « fient absolument rien. » Il l'avoue lui-même quand il soutient que ce sont des concepts vides, si on ne les remplit des données de l'expérience. Les phénomènes objectifs sont impuissants à nous faire concevoir, par eux-mêmes, le temps et l'espace, parce qu'ils se résolvent en une infinité de points et de moments insaisissables ; l'esprit lui-même, qui, d'après Kant, ne nous est connu que comme phénomène, ne peut pas davantage nous fournir ces concepts. La vie de

l'esprit, elle aussi, est un mouvement, un devenir qui nous échappe. Invoquer la nécessité logique et formelle de la pensée et le besoin de ramener la multiplicité à l'unité, ce n'est pas résoudre le problème, ou c'est amener une conclusion subversive de tout le criticisme : cette nécessité, en effet, a elle-même pour condition la connaissance, objective et subjective, de quelque chose qui n'est pas le phénomène, qui par conséquent est le noumène. On ne peut se contenter d'en poser l'*existence* comme une *hypothèse* indispensable à la pensée. Son existence est une *nécessité* pour expliquer l'existence du phénomène; sa connaissance n'est pas moins nécessaire pour constituer la connaissance du phénomène. En résumé, le temps et l'espace ne sont pas plus connaissables comme phénomènes internes (formes de l'esprit) que comme phénomènes externes (attributs de la réalité). Si on les sépare du noumène, *ils ne sont plus rien*, ni dans l'ordre de la réalité, ni dans l'ordre de la connaissance.

L'exposé transcendantal du concept de l'espace amène Kant à l'idéalisme de Berkeley : « Ce que nous nommons « objets extérieurs consiste dans de simples représenta- « tions de notre sensibilité (1). » La critique de cet exposé nous conduit à affirmer l'objectivité des objets en même temps que de leurs attributs, l'espace et le temps.

De même, à propos du concept du temps, Kant, anticipant sur la Logique transcendantale, nie, dès l'Esthétique, la possibilité de la connaissance du sujet ; en examinant ce même concept nous en sommes venus à considérer cette connaissance comme nécessaire. Nous verrons plus tard comment elle est possible ; qu'il

(1) V. plus haut p. 15.

me suffise pour le moment d'avoir établi que l'Esthétique transcendantale se réfute par elle-même.

Que si l'on veut, tout en supposant dans la connaissance de l'espace et du temps, comme attributs de la réalité, la connaissance d'objets étendus et durables, ne pas tenir compte néanmoins de cet élément, et, par une abstraction légitime, expliquer ces concepts en tant qu'on les applique à l'extérieur par un autre concept, par une forme vraiment fondamentale *à priori*, il faut aller plus loin que Kant. Singulière contradiction ou plutôt cercle vicieux! Après avoir réduit la représentation objective du temps à une forme toute subjective, il fait de celle-ci, dans l'Analytique, une sorte de représentation externe. Avec sa théorie du schématisme, il espère expliquer ce qu'il appelle la paradoxe de l'Esthétique. Entre le sens intérieur (l'un des deux modes de la sensibilité) et l'aperception interne qu'explique l'action de l'entendement sur ce sens, il interpose une « synthèse « transcendantale de l'imagination (1). » L'imagination nous présente toujours une figure (un schème), à l'aide de laquelle nous relions les éléments divers de l'intuition en une représentation dans l'entendement (un jugement). Ainsi « nous ne pouvons pas nous repré-« senter le temps sans *tirer* une ligne droite (laquelle est « la représentation *extérieure* et figurée du temps (2). » M. Liard dit à son tour que « nous mesurons le temps à « l'aide du mouvement, et que nous l'imaginons sym-« boliquement comme une ligne droite sur laquelle un « mobile se meut sans rétrograder jamais (3). »

(1) Combien est compliqué chez Kant, le mécanisme de la connaissance ! On n'est jamais sûr d'en avoir réuni tous les éléments.

(2) P. 180.

(3) *Les sciences positives et la métaphysique*, p. 216.

Pratiquement, ce n'est pas une ligne droite, mais une circonférence qui sert à mesurer le temps. Cette circonférence *implique* les périmètres de polygones réguliers de 12, 60, 360 côtés (heures, minutes, secondes) ou plus, suivant que nous poussons plus loin l'*effacement*, l'élimination des limites du temps. De plus l'aiguille qui parcourt le cadran, non-seulement se meut d'une manière discontinue, mais revient sur elle-même et décrit sucessivement des circonférences distinctes. La vraie représentation du temps, si elle était possible, serait une circonférence d'un rayon infini, parcourue continuement par un mobile. Cette circonférence n'aurait pas seulement son centre partout ; elle serait elle-même partout. En d'autres termes, l'immensité et l'éternité, qui sont corrélatives, sont les véritables unités de mesure du mouvement ou de l'espace et du temps (1). Les circonférences de nos cadrans sont néanmoins un symbole de l'éternité ; et, de même qu'elles renferment éminemment les propriétés des périmètres des polygones réguliers qu'on obtient en joignant par des lignes droites les points qui marquent les heures, les minutes, les secondes ; de même l'éternité explique le temps. Si celle-là est inconnaissable, celui-ci devient inconcevable. Kant, après avoir placé l'entendement au-dessus de la sensibilité, demandera aux idées de la raison la synthèse suprême des jugements ; de la même manière, nous trouvons la connaissance de l'absolu dans les conceptions du relatif. Seulement notre absolu sera un être réel, tandis que les idées de la raison sont, pour Kant, de pures nécessités logiques, un lien artificiel entre nos connaissances expérimentales, en un mot, comme disent les

(3) V. plus loin, liv. III, chap. III.

positivistes, un terme commode pour nommer des groupes d états de conscience.

Tels sont l'espace et le temps ; telles sont aussi les formes de l'entendement. Quantité, qualité, modalité, relation sont des *manières de penser*, mais non pas des pensées. Tous les efforts du criticisme ont pour but d'expliquer l'unité de la connaissance. Le spiritualiste qui affirme l'identité et la simplicité du moi conscient y parvient sans peine. Mais Kant ne voit au dedans, comme au dehors, que des phénomènes : « Nous ne connaissons notre propre sujet que comme phénomène (1). » Nous retomberons toujours dans le même embarras ou plutôt dans la même impossibilité ; le phénomène en soi est inconnaissable, c'est la thèse même du criticisme, comme c'est la nôtre ; or, les principes de l'entendement, le moi lui-même et par suite l'entendement, tout cela n'est connu que comme phénomène, donc n'est pas connu du tout, n'est pas connaissable ; un inconnaissable plus un autre inconnaissable ne sauraient fournir une connaissance. Pour maintenir celle-ci, Kant tombe inévitablement dans des contradictions.

« La *conscience* de soi-même, dit-il (2), est loin d'être « une *connaissance* de soi-même. » Qu'est-ce qu'une conscience sinon une connaissance ? Cela rappelle cette contradiction énorme de Spencer : « La personnalité dont « chacun a conscience est une chose qu'on ne peut au- « cunement connaître (3). » Comment soutenir sans contradiction que des choses nous sont *inconnues* et nous sont *représentées* (4) ?

(1) Op. cit. V. plus haut, p. 18.
(2) P. 183.
(3) V. plus haut, p. 6.
(4) V. plus haut p. 18.

Au reste, toute la critique repose sur la distinction des phénomènes et des noumènes, c'est-à-dire sur une abstraction tout artificielle et qui conduit à ce résultat : au noumène éliminé de la connaissance, on substitue des formes vides, des noms *(flatus vocis)*, en un mot des riens; sur quoi l'on se moque plus ou moins agréablement des hypothèses creuses des métaphysiciens! Aristote déjà raillait les *idées* de Platon et les remplaçait par des formules où l'indéfini, le vague, l'inconnaissable, le τὸ, jouaient un rôle considérable, sans s'apercevoir que ces formules n'ont de valeur que si elles expriment des réalités intelligibles. J'avoue pour ma part que τό τι ἦν εἶναι, ou bien τὸ οὗ ἕνεκα, ne disent quelque chose à mon esprit qu'autant que je suppose sous ces mots des substances concrètes ou des volontés intelligentes; j'aime autant faire du *lit en soi* la pensée de l'ébéniste, de l'*homme en soi* l'éternelle pensée de Dieu.

Voyons ce que sont chez Kant les idées suprêmes de la raison.

Il remarque d'abord que la tendance de la raison à donner à ses idées une valeur objective est invincible et tient à sa nature même. N'est-ce pas constater, comme un fait, la certitude même de cette faculté? Appeler cette certitude une illusion, c'est poser tout gratuitement un scepticisme irrémédiable et qui atteindra, malgré tous les efforts de Kant, la pratique elle-même. Pourquoi en effet serait-on moins dans l'illusion quand on donnera à l'idée du devoir une valeur objective et absolue? N'est-ce pas la raison qui nous la fournit? Sans sortir de notre sujet, si la démarche *naturelle* de la raison est une illusion dont il faut nous défendre, la science tout entière est une illusion, puisqu'elle est comme suspendue aux idées de la raison; ces idées sont la clef de voûte de l'édifice; faites-en des abstractions

vides, tout l'édifice est un ensemble d'abstractions vides et d'illusions. « A une chaîne peinte sur un mur (et qu'on se représente, si l'on peut, une chaîne peinte sur rien) on ne peut suspendre que des objets peints eux-mêmes. » Paralogisme, antinomie, idéal, ces trois formes de l'illusion trancendantale sont en réalité trois appellations d'un scepticisme absolu.

Le jugement *je pense* suppose, d'après Kant, l'existence mais non la connaissance du sujet pensant. S'il veut dire que, pour connaître le sujet pensant, il faut le supposer pensant quelque chose, pratiquement il a raison. En effet on ne peut penser *en général;* on pense ceci ou cela, un objet déterminé. Il n'en n'est pas moins vrai que, dans toute pensée particulière, on retrouve le même sujet pensant et que le fait de pouvoir penser est déjà un attribut parfaitement déterminé qui distingue le moi de tout autre. Il est légitime de faire abstraction des objets particuliers de telle ou telle pensée pour voir dans la faculté de penser une détermination du sujet, quelque chose par conséquent qui nous le fait connaître. Je me demande comment Kant eût analysé le jugement posé par Maine de Biran : *je veux*. Kant, si épris de la valeur de la raison pratique, eût peut-être été embarrassé. Mais que Maine de Biran l'ait dit ou non, « je veux » n'est pas plus clair ni plus décisif que « je pense. » En réalité, dans le « cogito » Descartes comprenait les opérations de la volonté, comme dans le « volo » Maine de Biran enveloppe celles de l'intelligence. Tous deux n'hésitent pas à exprimer par ces jugements primitifs l'affirmation par lui-même d'un sujet qui se connaît et qui se possède. En faire comme Kant un sujet *transcendantal*, un X inaccessible, c'est enlever toute valeur à ces propositions et par suite à une proposition quelconque, puisque celles-là se retrou-

vent en toutes, pour en constituer comme le substratum.

Kant ne donne pas d'autre raison de sa réserve que son éternelle distinction des phénomènes et des noumènes et son axiome dogmatique mais gratuit et contestable : les idées de la raison, comme les principes de l'entendement, comme les formes de la sensibilité, sont des nécessités logiques et formelles, sans valeur objective.

Pour connaître le moi, dit-il encore, il faudrait en avoir l'intuition. Il est évident que nous ne saurions voir le moi tout seul en dehors de ses modifications, le noumène isolé du phénomène. Mais quelle nécessité de les séparer? Si Descartes a prétendu le faire, il a eu tort. Mais il n'aurait pas moins tort de considérer à part les phénomènes, les modifications du moi. Il serait amené à réduire l'âme, comme les positivistes, à une collection inintelligible d'états de conscience; et il n'échapperait point à ce résultat en casant cette collection dans des idées vides, dans des nécessités logiques. C'est pourtant ce que font tous les criticistes, après Kant. « Si, dans la conscience, dit M. Liard (1), il n'y avait « pas passage d'un phénomène à l'autre, la conscience « naîtrait et mourrait avec chaque phénomène, pour « renaître et mourir encore avec le phénomène sui- « vant. » C'est la condamnation du positivisme. Quelle doctrine lui oppose-t-on? « Il faut admettre que les « représentations phénoménales, malgré leur multipli- « cité et leur hétérogénéité, *sont unité* (2). »

Ces derniers mots constituent évidemment une contradiction dans les termes. On y échapperait si on considérait vraiment, comme M. Liard dans ce même pas-

(1) *Les Sciences positives et la métaphysique*, p. 263 et 264.
(2) Ibid !

sage, les représentations phénoménales comme « *des parties intégrantes du moi conscient,* » si on en concluait que le moi conscient est connu par le fait même qu'on connaît ses parties intégrantes. Mais, avait dit le maître, que les disciples reproduisent plus ou moins fidèlement, « la psychologie rationnelle (celle qui pré-« tend connaître l'âme) tire son origine d'une pure « confusion. L'unité de la conscience, qui sert de fonde-« ment aux catégories, est prise ici pour une intuition « du sujet en tant qu'objet. Mais cette unité *n'est autre* « *que celle de la pensée* qui, à elle seule, *ne donne point* « *d'objet* (1). »

Par tous les détours, nous revenons toujours au même point : la pensée ne donne point d'objet, la conscience n'est pas la connaissance, la pensée n'est pas la pensée, « je pense » ne signifie rien. Pourquoi dès lors penser et écrire ? A force de conditionner la pensée, on la supprime. Qu'importe, direz-vous, si la pratique subsiste ? Mais comment agirez-vous, si vous ne pensez pas ? En vain vous invoquerez la foi morale. Une foi aveugle est bien fragile. En tout cas, un acte accompli sans connaissance de cause, sans une direction éclairée, est dépourvu de toute moralité.

On le voit, « la psychologie critique » aboutit à la suppression même de la moralité en même temps que de la science. Je l'observe en passant ; c'est surtout la question de la connaissance qui m'occupe.

La cosmologie critique, sous ce point de vue, n'est pas plus heureuse que la psychologie.

Nous avons vu (2) quelle solution Kant propose des

(1) V. plus haut, p. 24.
(2) Liv. I, ch. II.

contradictions où, selon lui, la raison s'engage quand elle veut objectiver ses *idées* sur le monde : il suffit de les considérer comme des conditions purement subjectives de la science et non pas comme la connaissance du monde lui-même. Nous ignorons les lois de la nature : nous en soumettons les phénomènes aux lois de notre pensée.

Kant prétend ainsi sauvegarder, bien plus, assurer la certitude de la science. Comment se tromper en effet quand on n'affirme que ce qu'on trouve en soi, que ce qu'on pense ? C'est ainsi que Berkeley, en faisant de la matière une idée de l'esprit, croyait échapper au scepticisme objectif. C'est une façon commode, mais toute sophistique, de résoudre le problème que de supprimer l'un des deux termes du rapport à établir. C'était le procédé de Protagoras : l'homme est la mesure de tout : ce qu'il pense est vrai au moment où il le pense, puisqu'il le pense, et que la vérité est toute subjective. En réalité Kant supprime la science. En vain dira-t-il que l'expérience peut seule remplir les idées de la raison. D'abord les phénomènes ne sont pas connus tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils sont représentés ; il l'affirme à plusieurs reprises. Et puis, la science c'est la connaissance des lois ; or les lois, c'est notre pensée qui les pose *à priori*. Voilà donc les procédés de la scholastique ramenés. Il suffit d'analyser son esprit pour posséder tous les secrets de la nature. On sait où cette méthode a conduit Hégel. Sa philosophie de la nature dérive directement et logiquement de la cosmologie kantienne.

Bien plus, l'idée du monde considérée comme purement subjective est inintelligible. Elle l'est parce qu'une idée sans objet ne se comprend pas. Elle l'est encore parce qu'elle est contradictoire. Les antinomies posées

par Kant se retournent contre les lois de la pensée. Dire que, dans notre esprit, le monde n'est ni fini ni infini, mais indéfini, c'est avouer l'indétermination, le caractère insaisissable de cette notion. Pour avoir une conception positive du monde, sous le point de vue de l'espace ou sous celui du temps, il faut *arrêter*, fixer ses limites, prendre un point de départ, une unité de mesure. Ce sera tel lieu déterminé, tel moment de la durée ; la place occupée par un corps donné, le mien, par exemple ; l'existence d'un être qui vit, moi, par exemple, ou un personnage quelconque. Mais s'en tenir à la pensée indéfinie et vague du temps et de l'espace, c'est renoncer à en parler, à y penser.

Ce qui rend indéfini le concept subjectif de l'espace et du temps, c'est, d'une part, l'impuissance de notre esprit à embrasser dans sa totalité l'ensemble des êtres ou des événements. Pour Dieu les limites du monde dans l'espace et dans la durée sont parfaitement déterminées. Imposer cette impuissance subjective à la connaissance objective du monde, c'est la supprimer, c'est renoncer à une science partielle mais certaine parce qu'on ne possède pas la science totale. Ce qui conduit Kant à cette solution désespérée et sceptique, c'est, d'autre part, que l'idée d'infini se mêle à toutes nos conceptions du fini, parce que le monde est vraiment l'image de Dieu, comme il est son œuvre. Quand on attribue nettement l'éternité et l'immensité à Dieu, on n'est plus embarrassé pour attribuer au monde un temps et une étendue déterminés ou du moins pour affirmer qu'ils le sont. Au contraire, quand on veut, comme le font les criticistes et Kant le premier, retrouver dans un même objet, le monde, à la fois le fini et l'infini, le relatif et l'absolu, c'est alors qu'on se heurte à des contradictions et qu'on se réfugie, par désespoir, dans l'indéfini d'une pensée toute subjec-

tive et par suite sans valeur, parce qu'elle est sans objet.

Les thèses de la cosmologie sont fortement établies; les antithèses sont sophistiques précisément pour le motif que j'indiquais; Kant attribue au monde des manières d'être qui ne lui conviennent pas du tout, et il oublie en même temps que ces manières d'être conviennent à Dieu. Voyons en effet la première antithèse : « Le « monde n'a ni commencement ni limites... il est infini « dans le temps comme dans l'espace. » Si en effet, dit Kant, le monde avait commencé, il y eût eu auparavant un temps *vide*. C'est supposer que seul le monde peut remplir le temps. Mais pensez à Dieu éternel, il n'est plus question de temps vide. Vous ne pouvez ajouter par conséquent : « Aucune partie de ce temps (vide) ne « contient une condition distinctive de l'existence. » L'éternité, attribut d'un être réel, Dieu, explique le temps, attribut d'un autre être réel mais fini, le monde. De même pour l'espace: l'immensité de Dieu le contient éminemment et l'explique.

Kant reproche aux métaphysiciens de faire du temps et de l'espace des entités, tandis qu'ils ne seraient que des conditions de la pensée. Il peut avoir raison contre ces métaphysiciens, sans être, pour autant, en mesure d'établir sa thèse. En tout cas, il suffit de remettre chaque chose à sa place, de voir là Dieu éternel et immense, ici le monde durable et étendu, pour que la raison se meuve aisément et sans trouble entre ce fini et cet infini. Comme d'une part la distance entre l'un et l'autre est vraiment indéfinie, que de l'autre l'infini se mêle au fini, on comprend l'indéfini de la pensée toute subjective qui flotte de l'un à l'autre, ou ne les démêle pas. Mais dès qu'elle consent à sortir d'elle-même, à passer à l'un ou à l'autre de ces deux objets, elle devient déter-

minée et fixe : la science comme la théologie deviennent possibles.

On ferait les mêmes raisonnements à propos de la deuxième antinomie. La contradiction vient de ce que Kant ne voit pas de milieu entre la simplicité absolue et la non-simplicité. Celle-là ne convient qu'à Dieu, et vouloir la trouver dans le monde, c'est évidemment se jeter dans l'impossibilité; mais admettez la simplicité relative des monades, image de la simplicité absolue de Dieu, et tout embarras cesse, avec toute confusion.

De même encore pour la troisième antinomie. Déterminisme absolu, liberté absolue sont évidemment incompatibles dans le même sujet. S'en tirer en gardant le déterminisme pour les phénomènes et en rejetant la liberté dans le monde inaccessible des noumènes, c'est rendre à l'avance toute moralité inaccessible pour l'homme; c'est d'autre part recourir de nouveau et pour le besoin de la cause à cette séparation arbitraire et factice des phénomènes et des noumènes. Tout s'arrange quand on réserve la liberté absolue à Dieu, le déterminisme absolu au néant. (Le déterminisme absolu serait en effet la passivité absolue, c'est-à-dire l'exclusion absolue de l'être.) Dès lors, on peut n'accorder au monde qu'un minimum de spontanéité, qu'une quantité si infinitésimale de liberté que la science n'en tiendra pas compte et calculera l'apparition des phénomènes *comme si* ils étaient déterminés. La morale à son tour peut, sans craindre les objections de la science pas plus que les contradictions de la raison spéculatrice, constater dans la volonté humaine un épanouissement de la spontanéité et de la liberté, non pas absolu, mais suffisant pour fonder la moralité humaine et la vertu relative de l'âme, honnête sans être parfaite.

Enfin, la quatrième antinomie est encore plus mal

posée que les précédentes. La thèse est celle-ci : il y a dans le monde un être nécessaire ; l'antithèse : il n'y a *nulle part* un être nécessaire. L'antinomie n'est réelle que si l'on pose *à priori* que le monde est tout et que, si Dieu existe, il fait nécessairement partie du monde. Ne faites pas le monde absolu, de ce que le monde ne renferme aucun être nécessaire il ne s'en suit nullement qu'il n'y ait *nulle part* un être nécessaire. Il y a ici, chez Kant, une double confusion et les preuves et de la thèse et de l'antithèse sont un mélange des plus sophistiques de l'absolu et du relatif. « Tout est changement « dans le monde. Tout changement suppose un être qui « ne change pas et qui soit la condition de ce qui « change. » Ainsi commence la preuve de la thèse où nous trouvons déjà l'affirmation hasardée du changement absolu. Mais l'être nécessaire (qui ne change pas) étant ainsi posé, on le confond avec le monde sous ce prétexte que tout ce qui se produit dans le temps doit être amené par quelque chose qui soit aussi dans le temps. Nous revenons à la confusion déjà signalée (première antinomie) du temps et de l'éternité. La preuve de l'antithèse n'est pas moins confuse. Kant pose deux hypothèses : l'être nécessaire est dans le monde, il est hors du monde. Il écarte la première en montrant maintenant que la totalité des phénomènes, dont chacun est conditionné, ne saurait être elle-même inconditionnée (il l'admettait tout à l'heure). Il écarte la seconde en prétendant qu'une cause qui produirait ses effets dans le temps serait soumise elle-même aux conditions du temps, ce qui est faire, une fois de plus, du temps un absolu. Il suffit ici, pour renverser et la thèse et l'antithèse avec leurs preuves, de distinguer le temps de l'éternité.

Ces fameuses antinomies se réduisent donc à de sim-

ples confusions. Kant suppose d'abord que la raison, dans ses conceptions sur le monde, identifie l'absolu et le relatif. Il lui est facile alors de la mettre aux prises avec elle-même. Mais si quelques métaphysiciens l'ont fait, tous n'ont pas commis cette faute. Il est aussi injuste de faire porter à la métaphysique la peine des erreurs de Spinoza que de juger, comme M. Spencer, la théologie d'après M. Mansel. Allons plus loin : Kant prête à ses adversaires ses propres pensées ; ses adversaires peuvent retourner contre sa doctrine ses propres arguments. Ce sont les idées de la cosmologie critique qui sont contradictoires et qu'une saine critique démolit aisément.

Sa théologie n'est pas plus solide. La réfutation qu'il présente des preuves de l'existence de Dieu se ramène à ceci : la raison n'a pas le droit de passer du relatif à l'absolu et d'écarter les limites des attributs finis pour en faire les attributs de Dieu ; elle n'a pas le droit d'affirmer son objet. Or, c'est là une pure pétition de principe et un scepticisme tout gratuit.

Nous avons vu (1) que, d'après Kant, le concept de Dieu se retrouve au fond de tout concept comme sa condition suprême ; mais, en même temps, que ce concept en soi est rigoureusement indéterminé. « *C'est une* « *pure fiction* par laquelle nous rassemblons et réali- « sons dans un idéal, comme dans un être particulier, « la diversité de nos idées (2). »

« Il faut, dit à son tour M. Liard, pour faire de l'idée « de substance (et de l'absolu en général, à plus forte « raison de Dieu) une notion pleine et concrète, y faire « pénétrer, *en contrebande*, des déterminations posi-

(1) L. I, ch. II.
(2) *Critique de la Raison pure*. T. II, p. 175.

« tives empruntées au monde des choses relatives (1). » Tel est le reproche que Kant fait aux trois preuves de l'existence de Dieu. C'est par illusion, par une contrebande inconsciente que nous introduisons en Dieu la diversité de nos idées.

Nous verrons (2) si c'est vraiment une illusion et si le procédé transcendantal est une contrebande. Je constate simplement ici que, « l'illusion » écartée, il nous reste de Dieu un concept rigoureusement vide. Or, toute la connaissance est comme suspendue à ce concept. Le suprême inconnaissable est la condition et la forme première de toute pensée : par conséquent la connaissance tout entière est pénétrée de cette indétermination et s'évanouit. Comme le positivisme, le criticisme conduit au nihilisme.

Au reste, en appliquant à la doctrine fondamentale de Kant ses propres principes, on la détruit. Aristote dirigeait contre les Idées de Platon, prises comme entités, l'argument du troisième homme. Il faudrait une deuxième Idée pour expliquer la première, une troisième pour expliquer la seconde, et ainsi de suite à l'infini (3). Kant ne tente-t-il pas une entreprise de ce genre dans la *Critique de la Raison pure?* Les intuitions de la sensibilité sont les sensations (matière) informées par l'Espace et le Temps ; les intuitions à leur tour sont la matière des jugements dont la forme sera l'une des catégories de l'entendement, qualité, quantité, modalité, relation ; enfin les jugements deviennent la matière qu'informent les idées du monde, de l'âme, de

(1) *Les sciences positives et la métaphysique*, p. 339.
(2) L. III, ch. III.
(3) M. Spencer présente la même argumentation en d'autres termes : *Premiers Principes*, p. 52.

Dieu. Kant s'arrête-là. En a-t-il le droit ? Ou le monde, l'âme, Dieu sont des connaissances, et il faut en trouver la forme ; ou c'est l'Inconnaissable ; et l'indétermination, placée au sommet, se répand des idées sur les jugements, des jugements sur les intuitions. Les formes sont une sorte de noumène intellectuel qui se superpose et se mêle aux phénomèmes, et cet accouplement de deux inconnaissables ne peut produire que les ténèbres les plus complètes dans l'esprit, c'est-à-dire le scepticisme le plus absolu. Cela devait être : quand on qualifie d'illusion la démarche invincible et naturelle de la raison humaine, on supprime le *criterium* même de toute certitude, on se condamne à ne plus penser, et les derniers criticistes traduisent fidèlement le maître quand ils écrivent en un langage tout pénétré de scepticisme : « Ce qui *semble* l'exigence suprême de la raison n'en « est *peut-être* que le suprême désespoir (1). »

J'ai déjà dit comment le criticisme, pour échapper au scepticisme spéculatif, se réfugie dans la foi morale comme condition de la vie pratique, et comment cette solution lui est interdite. Le plus éminent des disciples actuels de Kant, M. Renouvier, a montré mieux que personne la contradiction qui ruine l'une par l'autre les deux Critiques : « La séparation de la raison théorique « et de la raison pratique, rigoureusement posée et « maintenue par Kant, a pour effet de placer la vérité « dans l'incompréhensible agencement de deux systèmes « qui se détruisent mutuellement. Kant a fait de « l'homme deux hommes en lui : un qui croit nier « nécessairement pour la logique, l'autre qui veut affir- « mer librement pour la morale... La raison théorique « et la raison pratique contractent de leur séparation

(1) *Les sciences positives et la métaphysique.*

« *un vice égal* (1). » M. Ollé-Laprune, auquel j'emprunte cette citation, donne à son tour de la doctrine de Kant une interprétation aussi bienveillante que pénétrante : il rend justice aux intentions de Kant; mais il montre, comme nous, que, logiquement, il aboutit au scepticisme, à la théorie de l'Inconnaissable (2).

Les disciples immédiats de Kant ont été, en un sens, plus conséquents que le maître. En donnant aux formes *à priori* de l'esprit humain un caractère d'universalité et de nécessité, en considérant l'ordre du monde comme une production de notre intelligence, Kant fait descendre l'absolu dans l'homme, et ce n'est que par une inconséquence sublime, si l'on veut, mais toute gratuite, qu'il objective l'absolu moral. Fichte, Schelling, Hégel, et plus récemment Hartmann, ont identifié tout cela : le monde, l'âme, Dieu sont les trois noms d'un même absolu ; en d'autres termes, le monde et l'âme sont les manifestations de Dieu ; c'est l'Inconscient évoluant dans le conscient, le connaissable issu de l'Inconnaissable.

Tirer ces conclusions du Kantisme, c'est, en vérité, remonter plus haut que Kant, jusqu'à Spinoza.

(1) *Essais de critique*, t. II, p. 217-223.

(2) *La Certitude morale*, p. 169 et suiv. Dans le même ouvrage, M. Ollé-Laprune montre que M. Renouvier, à son tour, avec tous les criticistes modernes, aboutit à la théorie de l'Inconnaissable.

CHAPITRE III

Critique du Panthéisme.

Spinoza jouit d'un tel renom de logicien rigoureux et imperturbable, que celui qui aborde l'étude de sa doctrine avec l'intention d'en déterminer la valeur, peut croire que, s'il découvre un point faible, la construction tout entière, intimement liée dans toutes ses parties, va s'écrouler. Surtout si c'est la clef de voûte de tout l'édifice qui est fragile, il semble qu'un coup de pioche à cet endroit, qu'une simple observation va entraîner la ruine du tout.

Illusion grande ! En réalité, l'entreprise n'est pas simple du tout. On raconte qu'un bourgeois de Hambourg, qui voyait dans cette doctrine une impiété, voulut y pénétrer pour la détruire et se trouva si bien enlacé au milieu de ce tissu compliqué de théorèmes qu'il n'en put sortir.

Peut-être serons-nous plus heureux en envisageant cette doctrine sous un seul point de vue, celui de l'Inconnaissable.

Que de difficultés néanmoins ! Pour Spinoza il y a trois modes de connaissance (1). Le mode inférieur est celui par lequel nous nous représentons les choses particulières et sensibles, c'est-à-dire, en définitive, les affections du corps, car les objets externes ne sont per-

(1) V. Liv. I, chap. III.

çus que parce qu'ils affectent notre organisme (1). Or, d'après la 4ᵉ proposition de la 5ᵉ partie : « Il n'y a pas « d'affection du corps dont nous ne puissions nous for- « mer quelque concept clair et distinct. » Voilà Spinoza, semble-t-il, d'accord avec les empiristes pour signaler dans l'expérience la source d'idées claires, positives et parfaitement déterminées.

Pas du tout : cette proposition a un tout autre sens. Il le faut bien puisque, d'après Spinoza : « les idées et « les affections du corps humain, *en tant qu'elles se « rapportent seulement à l'âme humaine,* ne sont point « claires et distinctes, mais confuses. » (Propos. 28, « part. II.) Et, en général, la connaissance du premier « genre est l'unique cause de la fausseté des idées. » Elle se compose des perceptions « fournies par l'expérience *vague.* » En d'autres termes, rien de plus indéterminé que les choses sensibles expérimentalement connues, rien de plus éloigné de la véritable connaissance, de plus rapproché de l'Inconnaissable. Nous n'avons ici qu'à transcrire : « *L'âme humaine, toutes « les fois qu'elle perçoit les choses dans l'ordre commun « de la nature, n'a point d'elle-même, ni de son corps, « ni des corps extérieurs, une connaissance adéquate, « mais seulement une connaissance confuse et muti- « lée.* » (Coroll. de la prop. 29, 2ᵉ part.)

Comme quoi le Spinozisme enveloppe dans la même théorie de l'Inconnaissable, tous les objets de l'expérience externe et même interne.

La connaissance du second genre nous donnera-t-elle du moins quelques idées claires, déterminées, scientifiques ? On peut l'espérer, puisqu'elle est constituée par « les notions communes et les *idées adéquates* que nous

(1) V. Ethique, part. II, propos. 17.

sch. 2.)
plus net :
ses, les-
une façon

le langage
s et dis-
l'idée de
nous,
d'une
(p. 39.)
aux pages de
contradictoires :
se peut conce-
— « Le corps
s, d'une ma-
d'images.
commencent de
plus sincère, les
s dans une
d'imagine
et sans

s'en fait,
isation
:
c'est

plus
cas
après
de

recourir à l'expérience et l'intention systématique de l'écarter. C'est ainsi qu'il écrit (prop. 24, part. II) : « Plus nous comprenons les choses particulières, plus nous comprenons Dieu, » quand sa méthode et sa vraie pensée devraient lui faire dire : « Plus nous comprenons Dieu, plus nous comprenons les choses particulières. »

D'ailleurs ce n'est pas de la connaissance du premier genre, mais de celle du deuxième que nous pouvons passer à celle du troisième : la contradiction n'est pas moins manifeste : « Le désir de connaître les choses d'une con-
« naissance du troisième genre ou l'effort que nous
« faisons pour cela ne peuvent naître de la connaissance
« du premier genre, mais *ils peuvent naître de celle*
« *du second.* » (Part. II, prop. 28.) La démonstration de cette proposition est peu logique et montre bien l'embarras, conscient ou non, de Spinoza : « Les idées
« qui sont en nous claires et distinctes ou qui se rappor-
« tent à la connaissance du troisième genre ne peuvent
« résulter des idées confuses et mutilées, lesquelles se
« rapportent à la connaissance du premier genre, mais
« bien des idées adéquates, c'est-à-dire de la connais-
« sance du second *et du troisième genre.* » Ainsi, non-seulement on n'examine pas si les deux genres supérieurs de connaissance comportant tous deux des idées claires, le second ne provient pas du troisième plutôt que le troisième du second, mais encore Spinoza s'oublie à dire que le *troisième genre résulte du troisième genre*. Cet exemple donnerait une pauvre idée de la logique de Spinoza, pourtant si fameuse.

Quoi qu'il en soit, arrivons à cette connaissance du troisième genre, « but de l'effort suprême de l'âme et suprême vertu. »

Spinoza répète à satiété que la connaissance intuitive

de Dieu est une idée adéquate, claire, parfaite; l'idée par excellence et qui donne toutes les autres à celui qui sait les en déduire.

Qu'est-ce que cette idée? *A priori*, c'est l'indétermination pure, la suspension absolue de la pensée. Tout ce qui est parfait n'est-il pas indéterminé? *Omnis determinatio negatio est;* rien de négatif ne doit entrer dans cette idée. Mais renferme-t-elle quelque chose de positif, de vraiment clair et distinct? Non assurément, surtout si l'on donne au mot *positif* le sens actuel, si on le fait synonyme de scientifique. Pour les penseurs contemporains, pour les savants, pour les philosophes de l'école de Spencer, pour bien d'autres peut-être, cela seul est positivement et scientifiquement connu qui est déterminé, et déterminé quantitativement. Or la détermination et la quantité ne peuvent entrer ni en Dieu ni en son idée.

Au reste, l'idée absolue de Dieu a cela de commun avec toute idée absolue ou, par une transposition légitime des termes, avec toute idée d'un absolu quelconque: la matière, l'esprit, aussi bien que Dieu. Méditons ce passage important, qui résume et conclut la *Réforme de l'entendement* (1):

« Les idées que l'entendement forme *absolument* « expriment l'infinité; celles qu'il tire d'autres idées « sont *déterminées*...

« L'entendement perçoit les choses non pas tant sous « la condition de la durée que sous un certain caractère « d'éternité et en nombre infini; ou plutôt, en *percevant* les choses, il ne considère ni le nombre, ni la « durée, au lieu que, quand il *imagine*, il les perçoit

(1) Trad. Saisset. T. III, p. 342.

'né, dans une durée et avec

· la détermination,
'itif et scienti-
·ı représen-
ntemporain,
le la représen-
la confusion, de
.nation et confusion
·.ne idée serait donc à
vte, c'est-à-dire indéter-
ait pu rattacher Hégel à
usqu'à lui l'origine de l'iden-

. n'identifie pas les contraires, il
.noza aussi. Transportez dans l'absolu
·s particulières ; considérez-les *du point*
·rnité : de confuses qu'elles étaient, elles
parfaitement claires et adéquates. Ainsi, les
·les sont confuses du point de vue du temps,
relatif; claires du point de vue de l'éternité,
l'absolu. La conciliation est opérée, la contradic-
·ı a disparu.

Mais restent-elles positives et déterminées? C'est là toute la question. Elle l'étaient tout à l'heure, d'après Spinoza; elles échappent maintenant à toute détermination. L'absolu ne souffre point de limite, point de négation, point de détermination, en un mot, rien de mesurable et de positif. Nouvelle contradiction: du point de vue de l'éternité et de l'absolu, les idées sont claires, adéquates, parfaites, mais indéterminées, c'est-

(1) On connait les interprétations et les imitations de M. Fouillée, le grand conciliateur.

à-dire qu'elles échappent aux conditions de la pensée : le suprême connaissable devient l'Inconnaissable absolu.

Cette fois, pas moyen de sortir de l'impasse. Où chercher en effet un objet pour la pensée ? une pensée au sens propre du mot ? Le premier et le second degré de la pensée, il me semble l'avoir prouvé, sont l'Inconnaissable, si on les prend isolément et en eux-mêmes ; si on les unit au troisième degré, on les appuie à l'Inconnaissable absolu. Comment l'Inconnaissable plus l'inconnaissable donnerait-il le connaissable ?

Résumons toute cette discussion en deux mots et en reprenant l'ordre véritable des idées de Spinoza.

Au sommet de l'entendement, la Pensée absolument indéterminée. De là il faut *déduire* toutes les idées. De l'indéterminé ou de l'inconnaissable on ne saurait, par aucun artifice de logique, tirer le déterminé et le connaissable. Que dis-je ? plus la déduction est rigoureuse, plus complètement l'inconnaissable envahit tout, plus rapidement et plus sûrement on arrive au nihilisme absolu, dans l'ordre de la pensée, comme dans celui de la réalité.

L'empirisme et le criticisme, en prenant pour point de départ le relatif, comme un terrain solide où la science peut asseoir ses certitudes, se font peut-être illusion. Du moins se donnent-ils quelque apparence de raison, produisent-ils illusion aux yeux d'autrui, en affirmant que l'esprit, sorti du relatif et entré dans l'absolu, se trouble, s'évanouit et ne voit plus. Dans le spinozisme, plus d'illusion possible. Spinoza nous jette de prime abord en plein inconnaissable et son inexorable déduction ne nous permet plus d'en sortir. Plus profonde à certains égards que les doctrines de Kant et surtout de Spencer, la sienne arrive à des conclusions plus radicalement dés-

espérantes pour l'intelligence humaine et pour la science. Hors de cette extase impersonnelle et inconsciente, où le sage trouve le suprême bonheur, tout n'est qu'illusion (1). L'univers des corps et celui des âmes est un ensemble, une suite de phénomènes. Ces phénomènes, qui ne sont rien de réel en eux-mêmes, se tiennent et s'enchaînent grâce à une substance absolument indéterminée, c'est-à-dire qui, en dehors de ces mêmes phénomènes, n'a, elle non plus, aucune réalité. Rien sur rien, deux ou trois fois le néant : voilà à quoi se réduit cette métaphysique : le nirvâna radical, l'absence totale de toute pensée et de toute action, la mort et le silence : voilà logiquement toute la logique et toute la morale qu'on en peut tirer.

Je veux bien que Spinoza fasse d'incroyables efforts, déploie une merveilleuse habileté à rendre à tout le mouvement et la vie. Ses propres principes, sa propre méthode le condamnent ; son système se détruit lui-même. Un de ses descendants a voulu de nos jours faire sortir et évoluer le conscient de l'inconscient. C'est entreprise semblable. Le panthéisme est toujours le même.

Celui d'Hartmann comme celui de Spinoza, comme celui des Alexandrins, comme celui des Eléates, succomberont devant les mêmes objections (2), devant le témoignage de la raison, de la conscience, et même, j'ose le dire, de la simple perception externe. Le monde, l'âme, Dieu, ce sont comme le disait Aristote, trois essences distinctes, et distinctes dans la pensée comme

(1) D'après la 27e prop. de la 5e Part., l'âme, en connaissant Dieu, « aurait l'idée de soi-même. » Mais comment serait-elle consciente dans l'indéterminé absolu? On le voit, Spinoza sème les contradictions à pleines mains.

(2) V. Un article de M. Franck sur Hartmann, dans le *Journal des savants*.

dans la réalité. Ce sont les trois degrés du connaissable qu'il s'agit d'apprendre à franchir.

Mais remarquons-le bien, si Spinoza nous a conduit à des conclusions beaucoup plus radicales que Kant et Spencer, ce qui nous a permis une critique plus courte et plus rapide, c'est que ceux-ci mutilaient seulement l'induction, tandis que Spinoza la renie complètement et semble l'ignorer. Qu'on ne s'étonne pas si nous cherchons à la restaurer : là est le nœud de toute la question du débat entre le Connaissable et l'Inconnaissable.

Une remarque avant de clore ce chapitre et ce livre. J'ai condamné dans Spinoza un langage que je parais adopter pour mon propre compte dans le chapitre précédent. Moi aussi, je vois dans les connaissances relatives et expérimentales, l'indétermination et le vague. Avec Spinoza, je soutiens que la pensée de l'absolu est au fond de toutes nos idées, et que seule elle fonde leur réalité logique et leur certitude. C'est qu'en effet, en donnant à plus d'un théorème de Spinoza un certain sens (qui n'est pas le sien), on obtiendrait une doctrine à laquelle je souscrirais des deux mains. Entre le panthéisme et la métaphysique spiritualiste il y a de nombreux points de contact et parfois identité de langage. Leibniz, qui a tant combattu Spinoza, s'est souvent rencontré avec lui dans la même expression des mêmes idées. Malebranche, qui le traitait de « misérable », le côtoie sans cesse. N'ai-je pas dit qu'à mes yeux, sa philosophie est beaucoup plus profonde que celle de Spencer et même celle de Kant?

Mais si le panthéisme et le spiritualisme semblent parfois se donner la main, c'est par-dessus un abîme. Le Dieu du spiritualisme n'est pas celui du panthéisme, et cela suffit à rendre cet abîme infranchissable. Cette conception différente de Dieu entraîne en effet des

conceptions absolument opposées du monde et de l'âme. De telle sorte qu'en définitive les ressemblances ne sont qu'apparentes ; ce sont des extrêmes qui ont l'air de se toucher. Ou plutôt, le panthéisme est, en quelque sorte, le spiritualisme renversé, retourné. Quand M. Liard accuse toutes les métaphysiques passées de procéder par déductions *à priori*, il songe sans doute à certaines parties de la philosophie de Descartes et à ceux qui, comme Spinoza, ont pris le cartésianisme du mauvais côté. Il s'agit de savoir si la déduction est la méthode nécessairement et d'abord employée en métaphysique ; j'espère montrer que non dans le livre suivant ; et, dans ma conclusion, je me demanderai si l'induction, au contraire, n'a pas été appliquée, en fait, au monde, à l'âme et à Dieu par tous les grands métaphysiciens spiritualistes anciens et modernes.



LIVRE III

LES DEGRÉS DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

La connaissance du monde.

La philosophie contemporaine offre un singulier mélange de scepticisme plus ou moins avoué et de dogmatisme exclusif, de matérialisme et d'idéalisme (1), et cela chez les mêmes auteurs et dans les mêmes systèmes. Les positivistes déclarent que les faits sont les seuls objets de la certitude scientifique, et sur la nature de ces faits ils hésitent ; la plupart, tout en parlant encore d'aspects objectif et subjectif, font du monde sensible (en tant que connu par nous), un ensemble de modifications subjectives ; et, au moment où ils absorbent ainsi le non-moi dans le moi, ils font du moi, c'est-à-dire, d'après eux, de la collection des faits internes que nous désignons ainsi, un ensemble de faits

(1) Est-il besoin de dire que ces deux derniers mots visent le positivisme ?

biologiques, ne différant qu'en degré, non pas en nature, des faits physiques et physiologiques. Ils passent ainsi de l'idéalisme au matérialisme. Tant il est vrai qu'une stricte neutralité entre le matérialisme et le spiritualisme est difficile à garder, et que ceux qui prétendent s'y établir, comme dans une position inattaquable, oscillent en réalité d'un extrême à l'autre! Tout mouvement est rhythmique, dit M. Spencer. Sa doctrine obéit à la loi; c'est peut-être pour cela que, sous sa savante ordonnance, elle est, en somme, si fuyante, si insaisissable.

Au milieu de cette confusion, que devient la connaissance du monde? Elle s'égare dans les voies du scepticisme. Ici, je dois constater que les adversaires mêmes des positivistes, que les spiritualistes les plus décidés, les y suivent plus ou moins. Le monisme (1) est certainement en faveur, et la séduction qu'il exerce sur les meilleurs esprits, n'est pas sans se faire sentir dans les théories sur la perception externe. Tous conviennent que l'objet propre des sens sont les qualités de la matière; et tous s'accordent également à dire qu'elles ne *ressemblent* (2) en rien à la sensation (3) qu'elles provoquent. « Ce qu'on appelle la saveur ou l'odeur d'un corps, dit M. Magy (et il étend son assertion à toutes les

(1) Mot d'ailleurs gros d'équivoques et dont on peut donner trois ou quatre explications. Il y a le monisme de Spinoza et de tous les panthéiste ; le monisme matérialiste : tout est matière ; le monisme idéaliste : tout est esprit ; le monisme dynamique ; tout est force ; le monisme scholastique : matière et forme constituent *une* substance

(2) Encore un mot gros d'équivoques. Veut-il dire qu'il n'y a pas, dans les corps, des sensations semblables aux nôtres ? Qui l'a jamais soutenu? Les affirmations vulgaires elles-mêmes ne contiennent rien de pareil. Veut-il nier, par ce mot, toute analogie (v. le texte cité plus bas) entre nos sensations, entre les états de notre âme et ceux de la matière ? C'est loin d'être aussi évident qu'on le soutient.

(3) Dans toute cette discussion, on juge inutile de distinguer perception de sensation. Les deux sont en cause à la fois.

qualités des corps, y compris l'étendue), *n'est, de l'aveu de tous, qu'une modification interne,* sans aucune analogie ni ressemblance avec la cause extérieure qui la détermine (1). » Et il arrive à conclure : « L'âme seule engendre la saveur, comme saveur; l'odeur, comme odeur; la lumière, comme lumière; etc. (2) » Dans un volume récent, où il se propose expressément de combattre le scepticisme (3), M. Robert consacre un chapitre à prouver la certitude de la perception externe. Or, un paragraphe de ce chapitre est intitulé : *Les qualités sensibles purs états de conscience;* on y lit cette phrase : « Les progrès de la physique ont établi que les qualités sensibles *ne sont que des états de conscience,* quelque chose de *subjectif,* comme on dit (4). »

Cette doctrine, que je qualifie de demi-scepticisme (5), est universellement admise aujourd'hui, « de l'aveu de tous, des philosophes comme des physiciens, » dit M. Magy (6). Et il ajoute : « L'entière subjectivité des

(1) *La Science et la Nature*, p. 264. Je tiens à dire ici que, dans ce troisième livre, j'invoquerai souvent ce beau et profond « essai de philosophie première, » j'en adopterai la doctrine générale, mais en conservant la liberté de m'en écarter sur plusieurs points importants.

(2) Comment un esprit si ferme, un écrivain si clair, si précis, ne voit-il pas ce qu'il y a d'étrange, d'inadmissible à dire que l'âme *engendre* saveur, odeur, lumière, etc.?

(3) *De la certitude et des formes récentes du scepticisme*, par L. Robert, professeur à la Faculté des lettres de Rennes, agrégé des lettres et de philosophie. 1 vol. Chez Ern. Thorin. V. le *P.-S.* de notre préface.

(4) Page 234.

(5) Elle n'est pas complètement sceptique, puisqu'elle admet une cause objective de nos sensations. Mais cette cause n'ayant aucune ressemblance, aucune analogie avec nos états de conscience, qu'une pouvons-nous connaître? Elle est *inconnaissable.*

(6) Loc. cit. Cette doctrine a pénétré dans l'enseignement classique. Elle y est probablement fort répandue. V. le *Cours de philosophie de M. Joly*, p. 24 et 25.

sensations ressort avec tant d'évidence de l'observation scientifique, que personne, à cette heure, ne tenterait seulement de la contester (1). »

Pour ma part, je le tenterai, en m'aidant du livre même de M. Robert, de la doctrine même de M. Magy.

Je remarque d'abord que les partisans de la subjectivité des qualités sensibles de la matière invoquent sans cesse l'autorité de la science. Or les savants, sinon la science, se désintéressent absolument de la question. Quelques-uns seulement, comme Helmholtz, cité par M. Robert, ont le tort de mêler à leurs doctrines scientifiques des considérations philosophiques souvent risquées. En réalité, les savants, les physiciens s'occupent de déterminer les lois des phénomènes, sans se préoccuper en aucune manière de savoir s'ils sont objectifs ou subjectifs. C'est une question de métaphysique ; et, tant qu'ils font de la science, ils restent positivistes, peut-être à bon droit. La thèse de la subjectivité des qualités sensibles est une interprétation philosophique des faits analysés par la science. Il nous reste à prouver que cette interprétation est erronée et que la science, loin de contredire les affirmations du vulgaire, ne fait que rendre plus précise et plus indéniable la certitude de la perception externe.

« Il est de plus en plus probable, dit M. Joly (2), que la science démontrera l'unité de ce qu'on appelle encore aujourd'hui les forces physiques. » Je suis tout prêt, pour ma part, à accepter cette hypothèse qui a pour elle, entre autres, la grande autorité du P. Secchi. Encore faudrait-il s'entendre sur cette force unique, et n'en pas

(1) *La Science et la Nature*, p. 265. Je généralise le passage, mais certainement sans altérer la pensée de l'auteur.
(2) Loc. cit.

faire quelque chose d'analogue, sinon d'identique, à la substance unique du panthéisme matérialiste. M'est avis avec M. Magy, et M. Joly n'y contredirait certainement pas, qu'il faut maintenir la multiplicité des forces individuelles (forces simples ou systèmes de force formant des touts distincts). Par unité des forces physiques il faudrait dès lors entendre, soit un agent unique répandu dans tout l'univers, l'éther, si l'on veut, conducteur de tous les phénomènes, soit une loi suprême de l'activité universelle, dont toutes les lois particulières seraient des applications diverses. En toute hypothèse, et en tout ordre de choses, il faut maintenir et la multiplicité et l'unité.

C'est ce que ne fait pas M. Joly. Il ajoute : « Ces prétendues forces, nul physicien dès à présent n'en doute, se réduisent à des vibrations, *identiques en elles-mêmes.* »

Et, d'abord, que, dans un traité de physique, un savant comme M. Saigey réduise chaleur, lumière, électricité, magnétisme, cohésion, affinité chimiques, gravité à des *mouvements* (1), c'est son droit, parce que, encore une fois, les sciences positives ont pour objet les phénomènes et non leurs causes. Le mot force est, *pour eux,* le symbole d'une réalité qu'ils n'ont pas à connaître. Mais qu'un métaphysicien comme M. Joly prenne ce langage en un sens philosophique et parle des lois tout comme les adversaires de la métaphysique, il y a quelque lieu de s'en étonner.

Quoi qu'il en soit, il va plus loin que les savants ; il contredit leurs enseignements, quand il dit que les vibrations sont « identiques en elles-mêmes. » C'est au contraire l'un des plus beaux résultats des sciences que d'avoir établi, à peu près pour tous les phénomènes phy-

(1) V. la note de la p. 25 du *Cours* de M. Joly.

siques, ramenés à des mouvements, des déterminations rigoureuses qui permettent de les distinguer et de les exprimer par des formules spéciales. On a poussé très-loin l'*analyse* des faits, et cela à l'aide d'instruments qui enregistrent les vibrations, indépendamment de nos organes et de notre perception. On est arrivé à isoler dans le rayon solaire les faisceaux lumineux, les faisceaux caloriques, les faisceaux chimiques. Cela seul prouve que la lumière, la chaleur et les phénomènes chimiques sont des systèmes de vibrations distincts (1). Bien plus, l'analyse spectrale a décomposé à son tour la lumière blanche en un grand nombre de rayons lumineux disdincts. Cette distinction, tout objective, provient d'une différence dans la longueur et dans la durée des ondes lumineuses (et probablement dans le nombre des vibrations dans l'unité de temps). « Pour la couleur rouge, la longueur d'une onde, évaluée en millimètres, est d'un peu plus de 7 dix-millièmes, pour le jaune environ 5 dix-millièmes, pour le violet à peu près 3 dix-millièmes. Pour le jaune la durée d'une onde est de 530 trillioniémes de seconde (2). » De plus, chaque rayon a un indice de réfraction différent. C'est ce qui permet la décomposition par le prisme. La réfrangibilité est d'ailleurs en raison inverse de la longueur des ondes (3). — Pour les sons, la hauteur, l'intensité, le timbre (trois éléments qui font le caractère *qualitatif* et *spécifique* des sons) dépendent de causes que la physique déter-

(1) L'observation vulgaire suffirait ici. Certains corps laissent passer la chaleur et non la lumière; d'autres, au contraire, sont athermanes et en même temps translucides. D'autres conduisent la chaleur et non l'électricité, etc. Donc lumière, chaleur, électricité, etc., sont distinctes *réellement*.

(2) M. Robert. *De la Certitude*, p. 239.

(3) M. Robert, loc. cit.

mine également, et qui sont non moins indépendantes de nos organes. Pour la hauteur, c'est le nombre de vibrations dans l'unité de temps; pour l'intensité, c'est l'amplitude de ces vibrations; pour le timbre, c'est le nombre plus ou moins grand de sons harmoniques qui accompagnent la note fondamentale (découverte de M. Helmholtz). Pour chacun des sons, la hauteur, l'intensité, le timbre varient, PARCE QUE *les nombres qui expriment la fréquence, l'amplitude, la combinaison harmonique des sons varient.* — Ces précisions de l'optique et de l'accoustique s'étendront certainement un jour à toutes les autres parties de la physique. La chimie aidant, on expliquera également les différences des saveurs et des odeurs. Bref, les résultats obtenus permettent déjà de tenir pour assuré que l'infinie variété des phénomènes dont la nature est le théâtre, et dont nous ne sommes que les spectateurs, est constituée par une combinaison de vibrations qui se mêlent, se croisent, s'unissent, s'opposent, forment un tissu aux mille et mille fils, d'une éblouissante beauté pour le vulgaire, d'une étourdissante simplicité pour le savant.

Mais le savant dément-il le vulgaire? Loin de là. Ce corps me paraît rouge et celui-là jaune. Il en est ainsi, m'expliquera le savant. La surface de celui-ci vous renvoie des vibrations d'une durée de 530 trillionièmes de seconde, d'une longueur de 5 dix-millièmes de millimètre, etc.; celui-là, des vibrations d'une longueur de 7 dix-millièmes, etc. — Enchanté de savoir cela! penserai-je. Mais j'étais parfaitement sûr de la chose avant l'explication. Elle éclaire et confirme ce que je savais. — Le hautbois est plus expressif que la flûte. — Parfaitement, me dira M. Helmholtz. La force d'expression vient du nombre plus ou moins grand des sons harmoniques. Or une note de hautbois est accompagnée d'un

nombre d'harmoniques beaucoup plus grand qu'une même note de la flûte.

C'est ainsi que chaque découverte scientifique vient donner un fondement nouveau et inébranlable à la certitude de la perception externe, qui d'ailleurs n'a pas attendu la science pour affirmer son objet, et que la science ne pouvait certainement pas contredire, dès qu'elle ne sortait pas de ses propres limites (1). Un homme de grande science me le disait un jour : « La science peut rectifier et éclairer le sens commun, elle ne peut le contredire. Ce serait se condamner elle-même. » Il y a plus. Très-souvent, dans la pratique de la certitude, si l'expression est permise, le savant peut se trouver en défaut, quand un observateur ordinaire n'hésite pas. J'ignore absolument les lois de la diffusion, de la réflexion, des dégradations de la lumière ; mais je suis presbyte : vous êtes un physicien éminent ; mais vous êtes myope. Que pensez-vous de la forme de cette tour, située à 1 kilomètre ? Elle vous *semble* ronde; moi *j'affirme* qu'elle est carrée. Helmhotz connaît la théorie scientifique de la musique; mais il se peut que le moindre amateur distingue beaucoup mieux que lui une note fausse dans un chœur, le son du cor anglais de celui d'un saxophone dans un orchestre.

Mais, dira-t-on, je confonds la certitude vulgaire et pratique avec la certitude réfléchie et scientifique. Nullement. Je veux simplement prouver que l'une ne

(1) Il est clair qu'en affirmant sur de simples apparences le mouvement réel du soleil autour de la terre (encore aujourd'hui le savant parle du mouvement apparent comme s'il était réel), le vulgaire oublie son ignorance en astronomie. La certitude extérieure est limitée, conditionnée. Mais la réduire n'est pas la détruire, la critiquer n'est pas la nier. V. l'excellent chap. de M. Robert sur la certitude externe, page 257-565.

dément pas l'autre, au contraire. La couleur, le son, l'odeur, en un mot, les qualités sensibles, sont, pour le savant comme pour tous, des propriétés des corps. Seulement l'un sait en quoi consistent ces propriétés, les auteurs l'ignorent ; de part et d'autre il y a certitude et le langage reste le même, quoique *plus ou moins*, mais non pas contradictoirement, intelligible.

Avant de pousser plus loin j'écarterai quelques explications, quelques objections qui me paraissent inexactes. « L'expérience du rayon de lumière décomposé par le prisme, dit-on (1), montre que la couleur n'est pas une propriété des objets, *comme les sens nous le font croire*, mais qu'elle provient de la lumière. » On oublie que, si la lumière n'était pas arrêtée et réfléchie *par un objet*, il n'y aurait pas décomposition, pas de couleur. La couleur objective résulte de la rencontre des vibrations lumineuses avec les vibrations de la substance colorée. Dans cette rencontre, un certain nombre de vibrations lumineuses sont annulées probablement suivant la loi des interférences ; les autres sont renvoyées. N'ai-je pas le droit d'appeler couleur la propriété que possèdent les corps d'absorber certains rayons lumineux et de réfléchir les autres ?

On insiste : « L'éther lui-même n'est pas lumineux. » Et la preuve c'est que « deux lumières venant à se rencontrer produisent de l'obscurité (2). » La preuve est faible. La lumière comme la chaleur, comme l'électricité, ne se manifeste que sous certaines conditions. Ces conditions supprimées, elle reste ou elle repasse à l'état latent. C'est le cas ici. Dans la rencontre, les deux lumières, les deux systèmes de vibrations s'annulent, c'est-

(1) M. Robert. *De la Certitude*, p. 235.
(2) Robert. *De la Certitude*, p. 239.

à-dire que les interférences suppriment le rayonnement (1). Mais dira-t-on que deux forces antagonistes n'agissent plus, n'existent plus quand elles se font équilibre ?

M. Joly (2), avec plusieurs autres philosophes, fait observer qu'un même agent produit sur les différents organes les impressions qui leur sont propres, de même que les substances les plus diverses produisent dans un même organe la même impression. Donc, la diversité des sensations tient, non pas à « des qualités correspondantes des corps étrangers, mais à la nature de l'organe. La science aurait prouvé que chaque nerf jouit de propriétés spécifiques. » A cette objection on peut opposer plusieurs réponses : 1°, avec M. Robert (3), les sensations anormales (tintements, flamboiements, etc., produits par des agents autres que le son, la lumière, etc.) « ont un vague qui empêche de les confondre avec des perceptions normales, » et par conséquent on n'en peut rien inférer; 2°, encore avec M. Robert, ces sensations s'expliquent « par suite d'une *habitude* moitié physiologique, moitié psychologique; » peut-être aussi par un reste de vibrations lumineuses, sonores, etc., emmagasinées dans la substance nerveuse; 3° un agent qu'on prétend unique, l'électricité, par exemple, pourrait bien, en réalité, être accompagné d'autres à l'état latent, lumière, chaleur, etc. Mises en communication avec leurs nerfs correspondants, ces vibrations particulières se dégageraient par une sorte d'affinité et produiraient l'impres-

(1) Je parle ici d'un rayonnement non perçu par nous et qui agirait, par exemple, comme agent chimique, indépendamment de nos organes.

(2) Loc. cit.

(3) *Certitude de la perception externe*, p. 262 et 263.

sion ; 4° la spécificité des nerfs est loin d'être admise par tous les physiologistes. Les grossissements les plus puissants ne font pas découvrir, dans les différents nerfs, de différence dans la composition chimique et dans la disposition moléculaire, ce qui serait nécessaire, semble-t-il, à la spécificité ; d'autre part, si une portion de substance nerveuse qui paraît affectée à une fonction spéciale et jouir de propriétés particulières, est enlevée, il arrive que d'autres portions la suppléent et remplissent la fonction, un instant suspendue ; 5° enfin, ceci est à la fois moins discutable et plus grave pour la théorie, transporter (gratuitement d'ailleurs on vient de le voir) la diversité de la nature à notre organisme, ce n'est pas, de la part d'un cartésien (1), professer la subjectivité des qualités sensibles de la matière. Notre corps est matière et objectif par rapport à notre âme. Si l'on admet différentes propriétés dans la substance nerveuse, pourquoi ne pas admettre des propriétés correspondantes dans la matière ? Les éléments de notre organisme ne sont-ils pas de même nature que les éléments des autres corps ? La vie n'est-elle pas, comme le dit Spencer, une correspondance entre notre organisme et le milieu ?

Les objections et la théorie de M. Magy sont plus précises, son langage est plus exact. Les réfuter sera d'autant plus utile à ma thèse.

M. Magy analyse surtout la sensation d'étendue, en affirmant d'ailleurs, et avec raison, que la théorie est la même pour toutes les sensations. Trois conditions, dit-il, sont requises pour qu'il y ait sensation : la présence d'un corps en relation avec l'organisme ; le concours de

(1) Dans toutes ces théories sur la perception externe, je remarque un mélange bizarre de cartésianisme et d'idéalisme. V. plus loin mes conclusions.

tous les éléments nerveux qui constituent l'organe ; l'intervention de l'âme même. Appliquons cela à l'étendue : « Une cause physique, le contact d'un corps antago- « niste ; une cause physiologique, le concours de l'or- « gane et de l'encéphale ; enfin une cause psychologi- « que ; voilà les éléments essentiels de la perception de « l'étendue tactile (1). » Mais ces causes agissent uniquement comme des forces, et nullement comme des substances étendues ; il n'y a ici que des *résistances* antagonistes, action du corps et réaction de l'âme à travers le nerf conducteur et médiateur ; l'étendue est « une simple intuition psychologique (2). »

C'est conclure un peu vite. « La résistance du corps « antagoniste, dit-on, donne à l'intuition un *objet* dé- « terminé (3). » Est-ce simplement un objet? Tout corps, d'après l'auteur, est un système de forces qui agissent simultanément sur l'âme, considérée également comme une force. *Agir simultanément* est une propriété de ces forces ainsi associées, comme réagir est une faculté de l'âme. N'ai-je pas le droit d'appeler étendue objective cette propriété du corps, comme étendue subjective la réaction de l'âme, et sensation d'étendue tactile le *rapport* qui résulte de cette action et de cette réaction? Je sais que, plus loin, M. Magy combat la définition de l'étendue donnée par Leibniz : l'ordre de coexistence des forces. Cette définition n'est défectueuse que parce que Leibniz refuse, je me demande pourquoi, aux différentes forces qui constituent un organisme, comme à toutes les monades, une action directe les unes sur les autres. Rendez-leur cette action, et un dynamiste comme M.

(1) *La Science et la Nature*, p. 256.
(2) Ibid., p. 262.
(3) Ibid., p. 263.

Magy ne saurait attaquer la définition de l'étendue en question. On insiste et on dit : C'est localiser dans une étendue soi-disant réelle des forces inétendues, ce qui ne se peut. Equivoque ! Du point de vue dynamiste, il ne s'agit pas de localiser. J'admets simplement, comme l'auteur lui-même, une réaction de l'âme (étendue subjective ou sensation de l'étendue) contre une action d'un système de forces agissant simultanément (étendue objective) ; la perception de l'étendue est la *relation* qui s'établit entre les forces antagonistes ; c'est, comme le disent M. Robert et M. Janet, après la scolastique : l'*acte commun du sujet sensible et du sujet sentant* (1). Subjectiver l'étendue (et toutes les autres propriétés de la matière), c'est placer dans l'un des *termes* du rapport le rapport lui-même. C'est en définitive, qu'on le veuille ou non, absober l'un des termes dans l'autre. M. Magy, qui critique très-vivement et très-fortement l'idéalisme (2), cette doctrine qui « consiste essentiellement « à résoudre les objets intérieurs en idées (3), » s'en rapproche singulièrement.

« C'est une erreur de croire, dit excellemment M. Ja- « net (4), que le sujet ne met rien de lui-même dans la « connaissance ; c'est une autre erreur de croire qu'il y « met tout.

« La sensation est une résultante, le point de coïnci- « dence des deux termes moi et non-moi ; on n'est auto- « risé par rien à supprimer l'un des deux termes. »

Ici on m'arrête. Dans tout ce qui précède, me dit-on, j'ai prêté aux philosophes dont je discute les explica-

(1) Robert. *De la Certitude*, p. 264. — P. Janet, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1869.

(2) *La Science et la Nature*, p. 337.

(3) M. Carrau. *Revue philosophique*, mars 1879.

(4) Loc. cit.

tions, un demi-scepticisme, un semi-idéalisme dont ils ne sont pas coupables. Cette longue discussion sur les qualités sensibles serait donc vaine; elle porterait à faux. Aucun de ces philosophes, en effet, ne conteste que nos sensations aient une cause externe. M. Magy dit expressément que l'*action* actuelle d'un corps est un des éléments de la sensation. « Ce qu'il y a réellement « dans les corps, dit M. Rabier, ce sont les *causes*, les « *raisons suffisantes* de ces apparences (qualités sen- « sibles) (1). » M. Robert est encore plus précis : « Chaque « couleur est produite par des ondes de telle dimension « et de telle durée... (2) Tous les caractères du son se « ramènent aux *variations* d'un même fait mécanique, « l'ondulation aérienne (3), etc. » M. Joly n'ignore certainement pas les différences quantitatives des phénomènes physiques.

Ce que l'on conteste c'est la ressemblance, l'analogie (4) et même la correspondance (5) entre les modifications de notre âme, en un mot, nos sensations et les modifications des corps, les propriétés de la matière. Cette doctrine, née de Descartes (6), est universellement admise ; elle est la vraie; elle tient le milieu entre un idéalisme outré et un grossier empirisme, j'allais dire *anthropomorphisme*. « Quelles *révélations* inattendues sur la vraie *nature* des objets ! » s'écrie M. Robert. Et il ajoute : « Quel monde *différent* de celui des sensations (7) !

(1) Edition classique du *Discours de la méthode*, p. 111.
(2) *De la Certitude*, p. 240.
(3) *De la Certitude*, p. 243.
(4) V. tous les philosophes cités, *passim*.
(5) M. Joly. V. plus bas.
(6) V., entre autres textes : la 6e méditation. édit Garnier, p. 170 et 168; *Principes de la philosophie*, p. 189; *Traité de la lumière*, ch. I.
(7) *De la Certitude*, p. 240.

Que répondre ? 1° il demeure acquis et prouvé scientifiquement qu'à l'extrême diversité de nos sensations répond, dans la nature, une diversité exactement correspondante de mouvements ; il ne faut donc pas dire : les qualités sensibles sont de purs états de conscience (*Robert*) ; la *nature* de leurs causes *nous échappe* (*Rabier*). « Faut-il croire que chacun de ces états soit « exclusivement produit par une qualité *correspon-* « *dante* des corps étrangers ? Faut-il croire, en parti- « culier, que si nous percevons telle couleur, c'est tout « simplement que cette couleur *existe* en dehors de « nous ? NON (1). » — Tout au moins ce langage est inexact ; 2° Le mot de ressemblance est gros d'équivoques, comme je l'ai déjà noté, parce qu'il tend à faire croire que les partisans de la certitude *complète* de la perception externe et que le vulgaire attribuent à la matière des impressions identiques aux nôtres, en un mot, des sensations parfaitement conscientes, ce qui est faux. Il y a un abîme entre cette manière de voir grossière et la doctrine qui explique la perception externe et sa certitude par une certaine *homogénéité* entre les états de la matière et les états de notre âme, d'après le principe platonicien que le semblable est connu par le semblable. C'est cette doctrine qu'il me faut maintenant exposer. Pour cela, je tiens pour accordé, au moins provisoirement, le dynamisme tel que le professe M. Magy, sauf certaines restrictions.

Nul, que je sache, n'a aussi bien posé le problème de la perception externe que M. P. Janet. Je citerai tout le passage, en me permettant quelques interruptions entre parenthèses.

« Le monde phénoménal et sensible qui est dans ma

(1) M. Joly. *Cours de philosophie*, p. 24.

« conscience n'est pas sans doute le monde objectif (1), le « monde en soi ; mais il lui correspond avec une pré- « cision rigoureuse, sans lui ressembler (?) Rien ne se « produit en moi qui n'ait, je ne dirai pas son modèle « (*nous verrons où est le modèle, où est la copie*), mais « son corrélatif dans le monde réel ; et, lors même « qu'on accorderait que ce monde réel dans son « essence m'est et me sera éternellement inacces- « sible (*ce que je discuterai*), encore pourrai-je dire que « je le connais en un sens, puisque je puis affirmer qu'il « n'est aucune de mes sensations qui n'ait son fondement « en lui, et que tous les rapports qui existent entre les « phénomènes de ma conscience correspondent à des « rapports déterminés dans le monde des choses en soi. « On peut même donner quelque idée de ce genre de « symbolisme ou de traduction qui nous permet de « passer de la connaissance subjective à la connaissance « objective et du moi au non-moi. Nul doute aujour- « d'hui que la différence des couleurs ne soit toute « subjective (*ce qui suit va expliquer, sinon démentir « cette proposition*), et cette différence est une différence « de *qualité*. Cependant les couleurs ont une cause « objective dans la réfrangibilité des rayons lumineux « et chaque couleur a sa raison dans les degrés diffé- « rents de cette réfrangibilité. Or, cette différence est « une différence de *quantité*. Voilà un cas où *une diffé- « rence subjective de qualité correspond à une diffé- « rence objective de quantité*. Rien ne se ressemble « moins que la qualité et la quantité et elles n'ont pas de « mesure commune (*je ne dis pas à réfuter, mais à « discuter*). Cependant l'une est le *symbole* de l'autre et « elles se correspondent si exactement que nous pou-

(1) M. P. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1869.

« vons *à priori*, et par le seul calcul, prédire les appa-
« rences lumineuses et colorées que présentera tel objet
« dans telles conditions données. »

Les deux données du problème sont celles-ci : la quantité et la qualité, entre lesquelles il s'agit de déterminer un rapport.

Plaçons-nous d'abord au point de vue de la quantité seule et demandons-nous si les différences de quantité sont exclusivement objectives.

Dans l'hypothèse dualiste de Descartes, qui fait de l'âme et du corps deux substances en définitive étrangères l'une à l'autre et, si l'on pousse la théorie à bout, sans rapports directs, on comprend que le corps fasse partie du monde matériel et que ce qui s'y passe soit considéré comme objectif par rapport à l'âme. Il faut même avouer que le corps devient une sorte d'embarras dans la théorie de la perception externe. Il faut d'abord opposer aux autres corps notre corps, puis notre corps à notre âme. Il reste à expliquer, chose difficile, le passage des phénomènes physiologiques, condition de la sensation ou perception proprement dite, le rapport et la correspondance entre la quantité et la qualité.

Il n'est guère de spiritualistes aujourd'hui qui s'en tiennent à ce dualisme. On le déclare, peut-être un peu légèrement, suranné et insoutenable. « C'est, dit-on, une concession faite par Descartes aux préjugés théologiques de son temps. » Et l'on revient à la doctrine très-théologique, puisque c'est celle de saint Thomas, de l'union substantielle de l'âme et du corps (1).

L'homme est un composé de matière et de forme. La matière et la forme, distinctes mais qui ne sont rien

(1) V. les ouvrages des thomistes contemporains, entre autres le *Composé humain* du P. Liberatore.

l'une sans l'autre, constituent une substance, et, s'il s'agit de l'homme, une personne. Le *moi*, ce n'est pas seulement, comme diraient et disent encore les cartésiens, le principe qui, en nous, pense et se connaît par la conscience : c'est l'être tout entier, corps et âme. Nous disons : je marche, je mange, je digère, comme je sens, je pense, je veux. Si l'on exagère aujourd'hui, ce n'est pas la distinction, c'est l'union de l'âme et du corps. De la thèse scolastique, peut-être mal comprise par ses interprètes les plus bienveillants, on passerait volontiers à la thèse matérialiste qui identifie l'âme et le corps. Gardons-nous de ce monisme excessif. Quand S. Thomas, d'après Aristote, fait de l'âme et du corps la forme et la matière d'une substance unique : 1° il distingue les deux principes ; 2° le corps uni à l'âme n'est pas *matière première* sans aucune détermination ; c'est une *matière seconde*, c'est-à-dire déjà *informée*, quant à ses parties constituées. Saint Thomas, il est vrai, enseigne que l'âme, forme unique dans l'homme, donne au corps l'*être* et la vie (1), de telle sorte que le corps semble être comme une manifestation de l'âme et n'être pas une réalité distincte de l'âme. Ce serait une théorie qui rappellerait celle de l'idéalisme : le moi posant le non-moi en se limitant. Mais il faut entendre saint Thomas. L'âme est la forme du corps, en tant qu'il est organisé. Selon la définition d'Aristote, sans cesse reproduite dans cette question, « l'âme est l'acte *d'un corps organisé*, « ayant la vie en puissance. » C'est l'organisation et la vie qui ne seraient pas réalisées sans le concours de

(1) Cum anima humana uniatur corpori ut forma, *dans illi esse simpliciter*, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam. (Summ. Theol., 1ª p., q. 76, art. 4, conclus.)

l'âme ; mais les éléments du corps existeraient avec leurs propriétés, avec leurs *formes* propres.

Il est certain cependant que saint Thomas, pas plus qu'Aristote, ne soupçonnait ce fait, affirmé par Leibniz, confirmé par la science contemporaine, que tout être vivant est composé d'autres vivants, que les premiers éléments d'un organisme, les cellules, sont elles-mêmes vivantes (1). Mais, après avoir rejeté le monisme pur, ne retombons pas dans un *pluralisme* à outrance. Tenons-nous-en à la doctrine de Leibniz. Tout être est composé d'une monade centrale, d'une âme ou entéléchie, et d'un organisme qui lui est uni.

« Chaque substance simple ou monade, qui fait le « centre d'une substance composée (comme, par exemple, « d'un animal) et le principe de son unicité, est envi- « ronnée d'une masse composée par une infinité d'autres « monades, qui constituent le corps propre de cette « monade centrale... *Chaque monade avec un corps* « *particulier fait une substance vivante* (2). » Supposez cette monade douée, non plus seulement de perception mais d'aperception, ou, si l'on veut, de conscience et de liberté, unie à l'organisme le plus parfait que nous connaissions, cette substance vivante sera un homme, une personne, le moi complet.

Ceci posé et bien entendu, revenons aux sensations, aux qualités sensibles, à la considération de la quantité, hors de nous et en nous. Les phénomènes naturels ou

(1) On connaît la phrase de Leibniz : « Chaque portion de la matière « peut être conçue comme un jardin plein de plantes et comme un « étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque « membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un « tel jardin ou un tel étang. » (*Monadologie*. Erdm., p. 710.)

(2) *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. (Erdmann, p. 714.)

modifications des corps, on l'a dit et on l'accorde, sont tous des mouvements déterminables quantitativement et représentables par des nombres. Mais les mouvements ne sont pas des modifications immanentes. Corrigeant la doctrine de Leibniz, dont le tort est de n'admettre aucune communication directe entre les monades, nous voyons les mouvement se propager et se transmettre; les monades ou systèmes de monades agissent et réagissent les uns sur les autres. Un corps agit sur le nôtre : qu'est-ce à dire, sinon que les vibrations dont cet organisme est le siége, provoquent dans le nôtre des vibrations ?

Mais la réaction est égale à l'action : les mouvements se transforment suivant la loi d'équivalence; la *quantité reste invariable;* en un mot, le même nombre exprimerait les vibrations du corps étranger et les vibrations du nôtre (1). La quantité n'est donc pas seulement objective et dans les corps distincts du nôtre; elle est également subjective, en ce sens qu'elle se retrouve dans notre corps, partie intégrante du moi. Du point de vue de la quantité, il n'y a donc pas seulement correspondance ou analogie entre les modifications des agents externes et nos propres modifications, mais *ressemblance* et identité. La sensation, au moins sous le point de vue externe et quantitatif, exprime ce rapport d'identité. Comment soutenir dès lors la dissemblance absolue des états de la matière et de nos propres états ? Que devient la thèse de l'entière subjectivité des phénomènes ? Que signifie cette formule : les qualités sensibles, purs états de conscience ! Elle ne se soutiendrait que dans l'hypothèse qui ferait de l'homme un pur esprit, enfermé accidentellement dans le corps, comme dans une prison;

(1) En tenant compte, bien entendu, des modifications accidentelles.

elle succombe si l'on admet, avec la majorité des spiritualistes actuels, la doctrine scolastique de l'union substantielle du corps et de l'âme et l'axiome : « *Sentire non est sine corpore.* »

Du même coup, la certitude scientifique s'établit avec une singulière force. J'avoue que je ne comprends pas ce qu'elle devient dans les théories plus ou moins idéalistes qui creusent un abîme entre le moi et le non-moi, qui font du monde, et j'entends le monde phénoménal, un ensemble de représentations. Si les formules scientifiques n'expriment que les liaisons de nos états de conscience, comment être assuré, l'absolu étant d'ailleurs éliminé de l'âme comme du monde, que ces liaisons seront effectivement constantes, que des successions inattendues ne viendront pas demain démentir les lois d'aujourd'hui et rendre les applications impossibles ? Science illusoire et vaine ! Encore une fois, la confiance des idéalistes dans les sciences positives, ce mélange de scepticisme et de dogmatisme, que je signalais en commençant ce chapitre, me déconcerte. Cette confiance d'ailleurs n'est pas aussi grande qu'on aime à se le persuader. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir la Logique de Stuart Mill (1), le plus franc sinon le plus conséquent des positivistes (2). On sait ce qu'il fait des vérités nécessaires, entre autres des axiomes géométriques. Au reste, M. Spencer, qui croit écarter la thèse des révolutions possibles, subversive de toute science, par celle d'une évolution nécessaire et régulière, pose en principe, comme Stuart Mill, comme tous les phénoménistes, y

(1) Lire en particulier les chap. v, vi et vii du livre II.

(2) Sur les inconséquences de J. Stuart Mill, lire l'article de M. Carrau, *Revue philosophique*, juillet 1879, et les pages que M. Ollé-Laprune consacre à ce philosophe dans sa thèse *de la Certitude morale.*

compris les criticistes et les panthéistes, le principe de la *relativité de nos connaissances*. On sait que, chez tous ces auteurs, relatif est synonyme de subjectif et que le principe aboutit en logique au probabilisme, exclusif de la certitude absolue, c'est-à-dire de la certitude proprement dite.

Il en va tout autrement dans la thèse que je soutiens et j'avoue que je trouve assez piquant d'avoir à défendre la certitude scientifique contre les partisans de la science. Dès lors que le moi n'est pas un pur esprit isolé au milieu de ce monde et sans communication possible avec lui (1), mais un être semblable à ceux qui l'entourent, *au moins* par son côté externe et sensible, les formules scientifiques expriment les lois du non-moi et en même temps celles du moi ; elles valent dans l'ordre des réalités (phénoménales, je reste toujours à ce point de vue) et dans celui de la connaissance ; la connaissance étant, comme la sensation elle-même, « l'acte commun de l'objet sensible et du sujet sentant, » ou, du moins, supposant les rapports d'identité quantitative entre le non-moi et le moi, entre le monde et nous.

Je sens combien ce point particulier de ma thèse est délicat ; je comprends qu'il suscite des inquiétudes, des doutes dans l'esprit du lecteur. J'ai l'air, contrairement aux prescriptions d'Aristote, d'accord en cela avec Platon, de faire des sciences positives l'œuvre de la sensation, la simple systématisation de l'expérience. J'en aurais presque le droit, argumentant contre des positivistes. Mais ce n'est pas seulement eux que j'ai en vue. Et puis je voudrais, non plus discuter, mais dogmatiser. Eh bien, qu'on oublie un moment les habitudes invétérées du dualisme cartésien, lequel ne peut comprendre com-

(1) J'entends les communications directes.

ment la science résulte de l'activité intellectuelle du moi tout entier, y compris l'organisme; que, par réaction contre l'empirisme, on veuille bien n'en pas faire le produit de la raison seule et de l'*à priori*, et l'on admettra que, du point de vue de la quantité phénoménale, la certitude scientifique, ou, pour revenir à mon sujet, la certitude de la perception externe, trouve un fondement solide dans ces relations établies entre le moi (phénoménal) et le non-moi (phénoménal), grâce à l'*homogénéité des deux natures*, condition de l'unité et de l'harmonie de la nature et de la science.

La perception extérieure, dont la certitude est confirmée par les déterminations de la science, nous fait connaître les qualités sensibles des objets dont l'ensemble constitue le non-moi. A ce premier degré de la connaissance du monde, la certitude qualitative et la certitude quantitative se confondent en quelque sorte (1). Elles ne sont ni plus ni moins rigoureuses l'une que l'autre. La précision des formules mathématiques, *appliquées à la réalité*, est sans cesse en défaut. Les instruments les plus délicats ne donnent des mouvements réels que des mesures approximatives. Sans doute l'approximation touche d'assez près à l'exactitude pour que la mesure obtenue suffise à la certitude pratique (2). Cette certitude, d'ailleurs, on la possédait déjà, grâce aux données qualitatives des sens, contrôlées par la critique philosophique de leur témoignage.

La connaissance que nous avons du non-moi s'arrête-t-elle à ce premier degré? Telle est la question qui reste à examiner.

(1) Sur la transformation de la quantité ou qualité v. plus loin, chap. 2.

(2) V. l'*Essai sur les fondements et la connaissance*, par M. Cournot.

Une observation d'abord, que je crois importante. Quand les idéalistes subjectivistes font des phénomènes objectifs des modifications du moi extériorisées, il n'est jamais question dans leurs exposés que des qualités rudimentaires attribuées à la matière brute. Ils passent sous silence les combinaisons expressives de ces qualités chez l'homme et chez les animaux. M. de Broglie, dans l'important ouvrage où il combat le positivisme idéaliste, fait lui-même à ses adversaires une concession selon moi inutile et dangereuse. Il semble leur abandonner le sens de la vue et celui de l'ouïe, et il admet que les couleurs et les sons, comme tels, sont des modifications toutes subjectives. Lui aussi, qui pourtant ne craint pas les analyses, ne s'arrête pas aux combinaisons de sons qui constituent le cri des animaux ou la parole humaine, ni à celles de couleurs qui contribuent à ce jeu expressif du visage qu'on appelle la physionomie. Tout cela forme pourtant une partie importante de l'objet de la perception externe. Quand la parole d'un de mes semblables arrive à mes oreilles, les mouvements de ses organes vocaux, ébranlant l'air, conducteur du son, déterminent des vibrations correspondantes dans mon oreille et dans tout l'appareil auditif, puis consécutivement dans nos propres organes vocaux. Une note produite par un instrument de musique résonne par sympathie dans les parties similaires d'un autre instrument placé à une certaine distance; de même mes cordes vocales s'ébranlent en même temps que celle de l'individu qui me parle. En même temps que des mouvements identiques se produisent dans nos deux organismes, les états de conscience qui sont liés à ces mouvements sont suscités simultanément dans nos deux âmes. Dira-t-on dans ce cas, et dans tous les cas analogues, que les paroles prononcées par autrui ne

ressemblent en rien aux sensations que j'éprouve Deux regards humains se croisent et s'échangent : des correspondances analogues à la précédente, s'établissent entre les deux organes de la vue; les deux rétines se mettent pour ainsi dire à l'unisson et en même temps les deux âmes : les sensations éprouvées par chacun de ces deux hommes (sans parler des sentiments), sont évidemment encore la reproduction des états de conscience et des mouvements qui les traduisent chez l'autre. Une main amie presse la mienne : à cette étreinte affectueuse je réponds par une étreinte de même signification. Les efforts musculaires accomplis par chacun de nous s'équilibrent ; une sorte de phénomène d'osmose nerveuse et consciente amène l'homogénéité entre nos deux activités physiologique et psychique : à la lettre nous ne faisons plus qu'un ; c'est de part et d'autre mêmes mouvements, mêmes sensations. On ne remarque pas assez qu'un état de conscience avec ses conditions physiologiques est alors une *réponse* à une excitation, qui, elle aussi, est un état de conscience lié à de pareilles conditions organiques. C'est évident quand il s'agit du commerce établi entre deux hommes : ce n'est guère moins incontestable quand le rapport a lieu d'homme à un animal supérieur, par exemple, quand un maître *cause* avec son chien. En suivant l'analyse dans la série insensiblement décroissante des êtres, ce raisonnement aurait toujours une certaine valeur.

Or, ce raisonnement porte sur la qualité des sensations non moins que sur leur quantité. Voyons jusqu'où cela nous mène.

Dans ce qui précède, j'ai, suivant l'habitude, isolé artificiellement la perception externe des autres facultés intellectuelles, la conscience et la raison, sans rechercher si déjà elles ne sont pas impliquées dans les faits

analysés (1). Dans ce qui suit, je n'aborderai pas davantage cette étude toute psychologique. Mais supposant toujours l'union des trois facultés intellectuelles, sauf à examiner plus tard le rôle propre de la concience et de la raison (2), je me demande maintenant jusqu'où atteint la connaissance réelle et pratique du non-moi.

« Peut-être, dit M. Liard (3), le langage mécanique « de la nature n'est-il que la traduction d'un texte écrit « en une autre langue ; peut-être nos sensations sont-« elles *un symbolisme à deux degrés*, et, de même que « sons, couleurs, saveurs sont les signes et non pas les « images des mouvements moléculaires, peut-être ceux-« ci sont-ils à leur tour les signes d'une *réalité plus « profonde*. »

Nos sensations, envisagées sous le point de vue physiologique, ne sont pas seulement le signe ni même l'image, mais la transformation, suivant la loi de l'équivalence, des mouvements moléculaires communiqués des objets à notre système nerveux. Or, en nous la sensation est à la fois physiologique et psychologique. Les deux points de vue sont distincts, mais unis comme l'âme et le corps. Passer de l'un à l'autre, c'est passer de la quantité à la qualité, en un certain sens, du signe à la chose signifiée, de la manifestation à la chose manifestée, en un mot, du mouvement à la force (4). Mais il n'y a là qu'une seule réalité à double aspect.

Voyons si, en dehors de nous, il n'en serait pas de même ; si le rapport objectif de la quantité à la qualité n'est pas un rapport de mouvement à force et si la

(1) M. Joly, dans son Manuel, a écrit une excellente page sur le rôle de la raison dans la perception externe.

(2) Chap. 2 et 3 de ce livre.

(3) Texte déjà cité, liv. II, chap. 2.

(4) Chap. 2.

connaissance certaine de l'un ne nous amène pas à la connaissance certaine de l'autre.

Je prends pour point de départ cette autre phrase de M. Liard : « Les êtres ont *un dedans* et *un dehors ;* par « leur dehors ils constituent l'objet de la science. Nous « ne les voyons et les parcourons qu'en surface ; *l'inté-« rieur nous est inaccessible* (1). »

Discutons cette dernière proposition.

Voici un chef-d'œuvre de la statuaire : je suppose le Chant du Départ de Rude (2). C'est un guerrier qui, dans un élan héroïque, appelle les enfants de la patrie au secours de leur mère. Il y a là un ensemble de formes, d'attitudes, de gestes, de physionomies qui *parlent à l'âme*. Certes, les formules scientifiques sont impuissantes à expliquer l'admiration, à traduire ce chef-d'œuvre. L'esthétique a ses règles : il y est question de proportions, de symétrie, de perspective, mais tout cela pratiquement inexprimable par des nombres. La physiologie peut déterminer les conditions organiques du plaisir de la vue (3) : mais le plaisir lui-même échappe à cette analyse rigoureuse ; et ce qu'on en peut dire de plus vrai, s'explique dans des considérations qu'on qualifiera de littéraires, mais qui n'en présentent pas moins un sens parfaitement intelligible, beaucoup plus capables que les dissections savantes d'éclairer l'admiration, d'ouvrir les yeux de l'amateur (4). C'est que les formes esthétiques ont un *sens ;* c'est qu'au plaisir se mêle un jugement ;

(1) *Les sciences positives et la métaphysique*, p. 297.

(2) Bas-relief de l'arc de triomphe de l'Etoile.

(3) V. un article de J. Sully dans la *Revue philosophique*, mai 1880.

(4) Quoi de plus *instructif*, à cet égard, que les leçons de M. Cousin sur le beau, le cours d'esthétique de Jouffroy, l'*Art et le Beau* de Lamennais, la *Science du Beau* de M. Ch. Levêque, les fragments d'A. Tonellé, etc., etc. ?

c'est que l'idée transparaît (1) à travers le granit ou le bronze, transfiguré par le génie. Les beaux vers de Chénier laissent passer à travers les mots jusqu'à mon cœur le souffle patriotique qui les inspire. Ils présentent à mon esprit les idées parfaitement définies de dévouement au pays et d'un amour de l'indépendance nationale qui se traduira par des actes et des mouvements également définis, et dont la *valeur* morale n'est pas douteuse. Ces mêmes idées, soutenues de ces mêmes sentiments, je les retrouve dans les figures expressives, dans le *mouvement* des personnages du bas-relief ; je *lis* cette page magistrale ; elle présente un *sens* auquel nul ne se méprend : nul homme de cœur ne la méditera sans se répéter (est-ce avec le poëte, est-ce avec le sculpteur ?) les strophes du chant énergique et trop profané :

Mourir pour la patrie
Est le sort le plus beau, le plus digne d'envie !

Mais quoi ? ces personnages de pierre sont là, immobiles sur leur socle, et, sauf quelque étranger ou quelques rares amateurs, on passe indifférent. Mais, vienne à notre rencontre un être humain, un de nos semblables. Si vulgaire soit-il, c'est autre chose et c'est mieux qu'une statue. Un regard jeté à la dérobée, et peut-être la figure de cet inconnu me révèlera tout un monde de pensées et me fera réfléchir. Qu'est-ce si, au lieu du premier venu, rencontré sur une place, j'ai en face de moi, dans l'intimité, un ami, une personne aimée ? Collection de représentations, groupe de sensations actuelles, qui deviendront possibles quand l'entretien aura cessé ! me dira un positiviste. « Le dehors vous est

(1) A. Tonellé. Fragments publiés par M. Heinrich. V. aussi le poëme de Sully-Prudhomme intitulé : *Devant la Vénus de Milo.*

connu; vous pouvez parcourir votre ami en surface; le dedans vous est inaccessible, » me dira un criticiste. Allons donc! Est-ce sérieusement qu'on parle ainsi?

Mais, pas d'exclamations, pas de *phrases;* discutons tranquillement les faits.

Il est incontestable que les gestes, l'attitude et la physionomie sont un ensemble de *signes* qui nous *révèlent*, qui nous manifestent les états de conscience de nos semblables. Ce n'est pas seulement leur existence et leur réalité qui nous est donnée (1). « Nous entrons jusque dans l'âme même... Les *qualités* intellectuelles et morales nous deviennent *visibles*, dans les signes imparfaits où elles s'expriment (2). » Le regard surtout est révélateur. Les yeux ne sont pas seulement le miroir de l'âme; ils sont, en quelque sorte, l'âme même. Non, il m'est impossible, quand je fixe quelqu'un, quand je plonge mes yeux dans les yeux de celui que j'aime, de ne voir là rien autre chose qu'une rencontre de vibrations lumineuses, que des jeux d'un agent matériel entre deux chambres noires. M'arrêter à ce moment aux explications physiologiques, ne voir en face de moi qu'un trou noir à travers lequel la lumière va graver une image comme sur la plaque de Daguerre, non-seulement cela me serait odieux; cela serait déraisonnable impossible. Ce regard n'est pas un rayonnement muet; c'est l'enveloppe très-mince et parfaitement transparente d'une entité immatérielle; je la saisis à travers

(1) V. à ce sujet les *Causes finales* de M. Janet, p. 145 et suiv.; et la *Certitude morale* de M. Ollé-Laprune, p. 112 et suiv.

(2) « Ceux mêmes qui nous sont indifférents, ne nous apparaissent point comme des fantômes sans vie, auxquels un raisonnement aurait la vertu de communiquer l'existence. La moindre action qu'ils exercent sur nous, nous donne le sentiment de la réalité. » (Ollé-Laprune. *De la Certitude morale*, p. 113.)

le regard ; je lis dans les yeux ; mon âme voit cette âme et la connaît. Et cela sans métaphore, dans la rigoureuse exactitude des termes. Voir, en effet, qu'est-ce sinon un acte d'âme, accompagné de conditions physiologiques ? Ce n'est pas l'œil qui voit. C'est l'être tout entier, âme et corps ; ce n'est pas l'œil qu'on voit ; c'est son semblable tout entier, corps et âme. Voir est synonyme de connaître. Le dedans est donc visible, connaissable.

Si, à cet ensemble de signes expressifs, s'ajoute la parole, la connaissance se précise davantage encore. Sentiments, pensées, déterminations d'autrui me sont donnés et connus du moment qu'il les exprime. Que le physicien enregistre, compte et mesure les vibrations ! pour moi je les traverse ; je vais du signe au sens ; le langage peut être imparfait, grossier : j'oublie les mots : il ne sont rien pour moi ; je n'essaie pas d'enfermer dans une formule « cette chose vivante qu'on appelle émotion ou idée. » Que les ondes sonores frappent mon tympan et pénètrent, rapides messagers, jusqu'aux centres nerveux, que m'importe ? C'est l'affaire de la nature et de ses lois. Pour moi, l'être qui me parle n'est pas un tambour creux, une cymbale retentissante. C'est une âme qui entre en commerce avec la mienne ; qui partage avec elle ce qu'elle a de plus réel, de plus saisissant, de plus significatif : à travers l'onde sonore l'âme a passé (1).

Qui oserait contester ces certitudes ? « C'est un fait « bien remarquable, observe finement M. Janet, qu'au- « cun sceptique, à ma connaissance, n'ait jamais mis en

(1) V. le *Psaume de la Pologne*, par H. Perreyve. Un orateur peut bien être en même temps un philosophe, fût-ce dans la chaire chrétienne.

« doute, d'une manière explicite, l'intelligence des autres « hommes (1). » Et ce n'est pas seulement l'intelligence nue dont nous affirmons l'existence, c'est l'intelligence avec des pensées définies et précises; c'est l'âme avec des états déterminés, que nous connaissons.

Sans doute, la certitude de cette connaissance est quelquefois en défaut. Le langage, naturel ou de convention, est quelquefois trompeur. On n'en peut rien conclure, sinon qu'ici, comme partout ailleurs, comme en général pour le témoignage des sens, la critique et le discernement sont les conditions de la certitude. De ce qu'elle n'est pas toujours donnée, il ne faut pas inférer qu'elle ne l'est jamais.

Sans doute encore, cette certitude est voilée d'ombres, à la connaissance se mêle la croyance (2) : mais la foi n'est pas nécessairement aveugle; elle n'exclut pas une vue intellectuelle, d'un degré plus ou moins grand, mais suffisant pour constituer la certitude proprement dite. C'est une erreur commune à tous les théoriciens de l'Inconnaissable, de regarder comme nulle une connaissance incomplète. C'est une erreur dont M. Ollé-Laprune a fait, à mon avis, bonne et décisive justice (3).

Concluons; et, sans nous préoccuper encore de la méthode suivie dans la connaissance que nous prenons de nos semblables, sans nous demander s'il y a ici analogie, induction, intuition, constatons, avec M. Janet, que nous connaissons le *dedans* de nos semblables, que nous y croyons, si l'on veut (4), mais en même temps

(1) *Les Causes finales*, p. 146.

(2) V. la *Certitude morale* de M. Ollé-Laprune, chap. III.

(3) Dans sa thèse *De la Certitude morale*.

(4) « Nous le savons, nous y croyons. Nous y croyons, c'est bien dit. » (Ollé-Laprune. Op. cit. p. 115.) *Nous en sommes certains*, serait au moins aussi bien dit, et, par le fait, se dit communément et légitimement.

« que cette croyance, — j'ajoute, que cette connaissance — égale en *certitude* nos affirmations les plus autorisées (1). »

De l'homme passons aux animaux. Je n'ai pas à rappeler et à réfuter la doctrine cartésienne. Personne ne soutient plus que les animaux sont de pures machines; personne ne refuse une âme aux bêtes. Toute la question est de savoir ce que nous en connaissons.

Il ne s'agit pas non plus de substituer à la science un roman sentimental ou une fiction de fabuliste, dont le chien, le renard ou le lion seraient les héros. Je me demanderai simplement et le plus philosophiquement possible, si l'anatomie et la physiologie, si la zoologie, en un mot, nous apprend tout ce qu'on peut *savoir* sur les animaux.

Certes, je pourrais emprunter aux plus rudes adversaires de la métaphysique, aux positivistes, des données très-curieuses de psychologie comparée. Les écrits de M. Spencer abondent en renseignements sur les mœurs des bêtes, et, chez nous, un des traducteurs de Spencer, M. Espinas, a tracé, dans un livre connu et de grand mérite, un tableau intéressant des Sociétés animales.

Je n'abuserai pas des armes fournies par les adversaires. Pourtant si j'appliquais à tous ces faits, parfaitement décrits, de l'industrie et des arts des bêtes, l'axiome: *eorumdem effectuum eædem sunt causæ*, n'aurais-je pas le droit de conclure tout de suite à l'analogie, à la ressemblance, sauf les différences de degrés, de l'âme des bêtes avec celle de l'homme (2)? Et si nous connais-

(1) *Les Causes finales*, p. 145 ; et la phrase est répétée p. 146.

(2) Je tiens à déclarer tout de suite que je ne me laisserai par arrêter dans cette étude par le scrupule d'abaisser la dignité de l'homme, en lui assimilant les animaux. Je ne vois pas qu'il soit nécessaire, pour sauvegarder cette dignité, d'établir entre l'homme et la bête

sons celle-ci, grâce à ses manifestations externes, comment ne pas admettre que nous connaissons celle-là, moins bien je l'accorde, mais aussi sûrement ; avec une certitude moins éclairée, mais d'une valeur logique égale ?

« Si l'analogie, dit M. Janet, nous a conduits jusque-« là (connaissance de nos semblables), avec un degré de « rigueur que nul ne conteste, pourquoi cesserait-elle « d'avoir la même force démonstrative, lorsque nous « passons à des phénomènes voisins, très-semblables à « ceux qui ont autorisé nos premières inductions, à « savoir : de l'intelligence à l'instinct, de l'instinct à la « fonction (1). »

M. Janet distingue deux sortes d'actes chez les animaux : les actes intentionnels où éclate l'intelligence, et les actes instinctifs. Les uns et les autres, qui d'ailleurs, d'après M. Janet lui-même, ne diffèrent pas radicale-

une distance infinie. Différence de degré ou différence de nature, c'est ici une question de mots. La théorie de l'évolution elle-même ne m'effrayerait pas. La sagesse du Créateur (que les évolutionistes n'admettent pas, mais qui s'impose à leur doctrine comme à tout système) ne me semblerait nullement compromise, s'il lui avait plu de placer ou de faire parvenir l'homme au *degré* le plus élevé de *l'échelle des êtres* connus de nous. Voir, à ce sujet, des pages très-remarquables de M. F. Bouiller dans son ouvrage du *Principe vital et de l'âme pensante*, p. 467 et suiv.

(1) *Les causes finales*, p. 149. A propos de cette citation, j'ai deux observations à faire : 1° M. Janet, dans tout ce passage, traite de la certitude du procédé analogique, ou de l'induction analogique, j'ai dit plus haut que je réserve la question de méthode. Elle se résoudra d'elle-même, j'espère, par la suite de ce travail, et d'une manière qui ne me mettra pas en désaccord avec un philosophe d'une si haute autorité ; 2° M. Janet recherche dans les animaux la *finalité* : c'est dans le dessein de son ouvrage. Ce n'est pas dans celui de cette thèse. Je me permettrai, en m'appropriant les vues de M. Janet, de généraliser les textes que je lui emprunte.

ment (1), *manifestent* une activité, et par conséquent une force plus ou moins consciente (2) ; en un mot, une âme, inférieure à la nôtre assurément, mais de même nature, et que nous *connaissons* de la même manière que celle de nos semblables. « En donnant aux animaux « le sentiment et ses suites, l'Ecole ne leur donne rien « dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et « d'ailleurs elle sauve parfaitement la dignité de la na- « ture humaine, en lui réservant le raisonnement. En « donnant la sensation aux animaux, elle leur donne « une âme sensitive, distincte du corps (3). » Bossuet, à qui j'emprunte cette dernière citation, n'ose pas se ranger décidément à cette doctrine, dans un chapitre où il a surtout pour but de mettre en lumière l'excellence de l'homme et sa supériorité sur les bêtes. Mais, comme le remarque judicieusement un de ses éditeurs (4), par l'adhésion qu'il donne à la théorie scolastique de l'union de l'âme et du corps, il est amené à faire de tout être vivant un *composé*, un *même tout* de l'âme avec le corps qui lui est uni. Retranchez de l'homme la raison et la liberté avec toutes leurs conséquences, et certes ce n'est pas rien ; excluez même de sa sensibilité tout ce qu'elle emprunte de moral au concours des facultés supérieures, en un mot réduisez-le à sa partie sensible, ou si l'on veut sensitive, vous avez l'animal. En celui-ci, comme en l'homme, nous distinguons avec une certitude et une précision indéniables bien des dispositions. Qu'un animal souffre ou jouisse, soit calme ou furieux, pacifique ou féroce, nous le voyons, sans nous y mé-

(1) *Causes finales*, p. 135.

(2) « Fonction, instinct, industrie réfléchie, science et art ne sont que les degrés d'une seule et même force. » (Ibid., p. 143.)

(3) *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Chap. v, § XIII.

(4) M. Charles.

prendre, à ses mouvements, à son attitude, et chez beaucoup, à sa physionomie même et à son regard. Sans doute, ils n'ont ni le sourire ni la parole, ces deux manifestations les plus claires des états de conscience. Mais qui dira que les aboiements du chien avec ses nuances, que les agitations de sa queue ne sont pas *expressifs* ?

Quelle importance, dira-t-on, attacher à cela ? Sans doute ce n'est pas de la science, au sens positiviste du mot ; mais, de même que la physiologie comparée, que les expériences faites sur les animaux nous fournissent de précieuses indications sur le corps humain, de même la psychologie comparée, l'étude des mœurs des animaux n'est pas sans répandre des lumières sur la connaissance des faits humains. Enfin, si les phénomènes psychologiques, qui sont déjà le *dedans* de l'homme, nous manifestent la nature et l'essence de leur cause, c'est-à-dire de l'âme, il faut conclure que l'âme des bêtes, et non pas seulement leurs dispositions, nous est *quelque peu*, mais *certainement* CONNUE.

Descendons toujours, et nous savons par quels degrés insensibles il faudrait le faire ; combien difficilement on fixe les limites qui séparent le règne animal du règne végétal !

Irai-je, ici encore, décrire, avec les poètes et les naturalistes littérateurs, les mouvements délicats ou curieux, les préférences, les amours, les instincts des plantes ? Assurément non. J'ai la prétention de m'en tenir au côté sérieux du sujet. Tout ce que je soutiens, c'est que les explications mécanistes des phénomènes dans les végétaux sont, comme partout, insuffisantes et ne nous font connaître que le dehors de la réalité. Ce que je voudrais établir, c'est que nos certitudes vont au delà, jusqu'au dedans, à la cause des phénomènes, à l'âme

des plantes (1). « Il nous suffit, dit M. Janet (2), d'a-
« voir montré la certitude du procédé analogique dans
« les deux premiers degrés de cette induction décrois-
« sante; *c'est la même certitude qui doit s'appliquer*
« *aux cas suivants.* »

L'anatomie et la physiologie végétales me décrivent les fibres et les tissus, les phénomènes d'osmose, de capillarité, d'ascension de la sève, etc.; la chimie organique déterminera tous les principes élémentaires dont les combinaisons constituent les organes de la plante. Or tout cela se réduit à des arrangements moléculaires, à des mouvements. Ma raison m'oblige à aller au delà. Elle m'impose l'axiome : tout effet a une cause, tout mouvemement est engendré par une force. Supposez, dit-on, une cellule primitive; puis d'autres cellules se groupant autour d'elle d'après les lois de l'attraction moléculaire, des affinités chimiques, etc. Tout cela n'est intelligible pour moi que si j'y vois les actions et réactions de forces concourantes. Je ne recommencerai pas les belles démonstrations de M. Bouillier dans l'*Ame pensante et le Principe vital* (3); de M. Magy, dans *la Science et la Nature* (4). J'y renvoie et j'en tire cette conclusion : tous les phénomènes végétaux sont la *manifestation* d'un principe vital qui est une âme et une force. Cette âme et cette force m'est révélée, m'est rendue visible par l'ensemble des mouvements dont elle est la cause, tout comme l'âme de mes semblables m'est

(1) On sait que saint Thomas, après Aristote et avec toute la scolastique, n'hésitait pas à accorder une âme aux plantes : l'âme végétative ou principe vital : *anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ vivunt.*

(2) *Causes finales*, p. 149.

(3) V. surtout le chap. IV.

(4) P. 22 et suiv.

connue par leur physionomie et leur langage. Non-seulement je suis certain que toute plante est un système de forces vivantes et actives; mais comme tous les mouvements décrits et définis par la science sont *coordonnés*, obéissent, suivant l'expression connue de Claude Bernard, à une idée directrice, j'en conclus que le système est tout entier subordonné à une force centrale, à une monade dominante, principe d'unité et d'harmonie, et par conséquent que cette force, que cette âme agit avec une certaine industrie, et ressemble en quelque manière et à quelque degré à l'âme humaine. Sans doute, elle n'a pas la conscience distincte et claire de ses actes ; elle ne les veut pas, au sens propre du mot, c'est-à-dire avec prévision et liberté, et dans la conscience il y a des degrés. L'âme humaine elle-même en présente une infinité. Dans la production des phénomènes vitaux elle déploie une énergie qui est *insensiblement* mais *réellement* consciente et volontaire (1). Ainsi de l'âme des plantes. Sans doute ce minimum de conscience et de volonté ne suffit pas à expliquer les merveilles de l'organisation végétale comme de l'organisme animal ; il faut y joindre le concours d'une intelligence et d'une puissance supérieures : le rôle joué par Dieu est considérable ; par suite, celui du principe créé est moindre, mais il n'est pas nul. Les plantes, pas plus que les animaux, ne sont des machines, mais des êtres vivants et, comme on dit, *animés*. Supprimez, disions-nous plus haut, dans l'âme humaine la raison et la liberté morale, réduisez-la à la partie sensible, vous avez l'âme d'un animal. Poursuivez la réduction ; ne conservez, si vous voulez, que la puissance végéta-

(1) V. dans le *Principe vital et l'Ame pensante* les chap. XXII : Perceptions insensibles, et XXIII : Conscience de la vie.

tive : vous aurez l'âme de la plante. Comme l'âme humaine, en tant que principe vital, d'un nombre considérable de cellules indépendantes et sans cesse renouvelées, elle fait un tout coordonné ; au milieu du tourbillon vital, elle maintient le type spécifique et contraint toutes les molécules, fournies par le milieu, à prendre une place déterminée dans un ensemble défini ; pendant la période d'accroissement, elle donne à l'organisme l'énergie nécessaire pour acquérir plus qu'il ne perd ; et quand la décroissance a commencé, elle maintient encore unis les éléments qui restent ; elle défend la vie contre la mort (1), jusqu'à l'heure fixée par les lois de la nature, c'est-à-dire par leur auteur. Elle a, du reste, préparé à l'individu une sorte d'immortalité en donnant à son organisme la vertu génératrice (2). En un mot, dans la plante comme dans tout vivant, nutrition, accroissement, génération sont l'œuvre commune de l'âme et de l'organisme. Celui-ci est l'ensemble des matériaux sur lesquels celle-là *opère*. Lui prêter ces opérations, c'est en affirmer des attributs positifs et déterminés, non pas quantitativement, mais qualitativement. C'est la connaître.

Métaphores, hypothèses, mots vides de contenu, dira un savant. Je veux bien que cette connaissance des qualités de l'âme végétative soit nulle du point de vue

(1) « Bichat disait que la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Non que, par une puérilité indigne de son génie, il eût le dessein d'éliminer la notion de force de la définition de la vie. Mais c'est que, la vie ne se révélant à nos sens que par les fonctions organiques, et toute fonction organique étant essentiellement dynamique, définir la vie par les fonctions, c'était, en réalité, la définir par l'idée de force. » Magy, oper. cit., p. 21.

(2) Ce ne sont pas les railleries de Molière sur la vertu dormitive de l'opium ni celles des modernes contre les qualités occultes des scolastiques, qui m'arrêteront ici.

scientifique. Reste à savoir si elle n'est rien, du point de vue métaphysique. Nous comparerons les deux certitudes, qualitative et quantitative. En attendant je constate une fois de plus que la raison (par analogie, induction, peu importe) m'impose la première, et que l'âme de la plante ne m'est pas plus inconnue que l'âme de mes semblables, en ce qu'elles ont de commun. « Il faut bien, « dit M. Bouillier, que toutes les âmes, sans exception, « depuis la première jusqu'à la dernière, aient la même « essence ; qu'elles soient, pour ainsi dire, de la même « étoffe ; il faut bien aussi qu'étant toutes également « unies à des corps, elles aient toutes un certain nom- « bre d'opérations communes (1). »

Descendons enfin jusqu'à la matière dite inanimée. Je rappelle ici que les évolutionistes contemporains tiennent beaucoup à effacer les limites qui séparent l'inorganique de l'organique ; à voir dans les plus simples relations physico-chimiques des faits biologiques rudimentaires, d'où l'on passera insensiblement et suivant la loi de continuité aux plus élevés : action réflexe, instinct, sentiment, intelligence, volonté. Il est certain qu'une chose morte, au sens rigoureux du mot, serait une chose qui n'existerait pas ; exister et vivre sont synonymes. Le repos absolu ne se trouve nulle part dans la nature. Les êtres qui nous paraissent le plus inertes sont en réalité doués de mouvements imperceptibles mais réels, mesurables et mesurés.

Pour nous, qui, sous le mouvement et comme raison d'être du mouvement, voyons la force, nous serions amenés, semble-t-il, à renouveler les rêveries de Campanella et à douer tout être d'une âme ; à peupler la nature des archées de Van Helmont, qu'on n'a pas moins

(1) *Principe vital et l'Ame pensante*, p. 167.

raillées que les entités de la scolastique. Laissons Van Helmont et Campanella, avec leur réputation équivoque, et tenons-nous à la monadologie de Leibniz et au dynamisme tel que le professent certain nombre de philosophes contemporains, comme MM. Papillon et Magy.

Quand on voit deux athlètes lutter et opposer l'un à l'autre des efforts si parfaitement égaux qu'ils sont immobilisés, ou deux taureaux vigoureux appliquer front contre front et se tenir mutuellement en respect, il ne vient pas à l'esprit qu'il n'y a là que des mouvements qui s'annulent, et par conséquent rien de saisissable, de réel. Il serait absurde de nier, dans ce cas, l'action et la réaction réciproques de deux forces opposées. Du point de vue dynamique, quelle différence entre ces cas et celui où une digue puissante oppose une *résistance* invincible à la *pression* d'une grande masse d'eau, qu'elle retient dans un bassin ? Pour moi, je n'en vois pas.

Il m'est impossible, dans ce dernier cas, comme dans les premiers, de ne pas affirmer l'action et la réaction réciproques de deux systèmes de forces.

De même un homme robuste lance au loin un projectile; un peu de gaz, enfermé dans des grains de poudre et dégagé subitement dans la chambre d'un canon, projette à deux kilomètres un obus de 25 kilogrammes; — un vendangeur écrase entre ses doigts une grappe de raisin; un pressoir exprime le jus d'un tonneau du même fruit en un tour de vis; d'un coup de poing déloyal sur la tempe de son adversaire, l'un de nos athlètes couche l'autre mort à ses pieds; une étincelle partie d'un nuage orageux le foudroie à son tour;... que dirai-je ? On pourrait multiplier à l'infini les exemples. Tous seraient des cas particuliers d'un seul et même fait général : l'action et la réaction, égales ou inégales, de deux

forces antagonistes. Que le savant mesure les mouvements produits et exprime toutes les actions par la formule *mv*, symbole algébrique de la force, sans se préoccuper de la nature ou même de l'existence de cette force, c'est son droit. Mais c'est aussi le droit du philosophe et du penseur de songer à ces forces, de voir en elles la raison dernière ou l'origine propre de ces mouvements, d'en attester, non-seulement l'existence, mais encore des attributs.

Bien plus, chaque découverte de la science éclaire ces affirmations, qui dépassent la science. On pouvait autrefois ne voir dans la matière, dite inanimée, qu'une masse inerte, absolument passive, susceptible de recevoir toute modification et n'en possédant aucune par elle-même, par conséquent indéterminée et inconnaissable. De là, l'idéalisme qui, voulant pourtant expliquer les apparences, faisait des qualités de la matière de purs états de conscience, et de la matière elle-même la création de l'esprit, se limitant lui-même, Déjà pourtant Leibniz, inspirateur de tout le mouvement scientifique qui a suivi, ranimait le monde mort et illusoire du phénomène, voyait partout des forces vivantes et ne se trompait que par excès de déterminisme. Aujourd'hui il est prouvé expérimentalement que toutes les manières d'être de la matière sont des mouvements. Physiologie, physique, chimie, minéralogie, astronomie, tout se ramène à la mécanique. Ce que Descartes avait entrevu, la science contemporaine l'a confirmé. Elle a mesuré exactement ou elle est en train de mesurer tous les mouvements. Or le mouvement étant pour la raison un attribut de la force, les forces dont les mouvements sont mesurés ont des attributs déterminés; la quantité fait connaître la qualité; il ne s'agit plus que de traduire le langage scientifique en langage philosophique, disons le mot, en lan-

gage métaphysique, pour passer du premier au deuxième degré de la connaissance, en ce qui concerne le non-moi, le monde extérieur.

En vérité, quand on soutient que la force, comme telle, est inacessible, on soulève une difficulté illusoire, on pose un problème qui n'en n'est pas un. On se refuse purement et simplement à reconnaître l'évidence dans le domaine de la perception externe, soutenue par la conscience et la raison. C'est une pétition de principe tout arbitraire et toute théorique, que les faits viennent perpétuellement démentir. La science, loin de contredire le *bon sens réfléchi* (1), c'est-à-dire la connaissance philosophique, confirme de tous points ses affirmations.

En résumé, depuis la pierre que je presse du pied et qui offre à mes pas un point d'appui solide, jusqu'au concitoyen et à l'ami dont je presse la main et dont je sens l'étreinte répondre à la mienne, le monde est pour chacun de nous un ensemble de forces qui se manifestent par des mouvements. La mesure de ces mouvements est l'affaire de la science, et ses déterminations, confirmant et précisant les données des sens, sont le premier degré de la connaissance du monde. Puis, considérant la nature de ces mouvements, nous constatons que, réduits à eux-mêmes, ils s'évanouiraient dans la multiplicité et la mobilité : puisqu'ils sont réels et saisissables, c'est qu'une *force permanente et une*, c'est-à-dire une substance, *en relie les éléments ;* puisqu'ils ne sont rien par eux-mêmes, c'est qu'ils sont le *produit d'une force active, c'est-à-dire d'une cause*. Cette force, substance et cause, dure et agit pendant *un certain temps* et dans *un certain espace,* déterminés par les mouvements eux-mêmes qui ont telle durée et telle étendue.

(1) C'est ainsi que j'ai entendu définir la philosophie par M. Gourju.

D'ailleurs, dans ce monde qui est actuellement le nôtre, aucune force ne vit à l'état isolé. Toute monade est unie à un organisme, c'est-à-dire à un système d'autres monades, et tous les êtres, ainsi constitués, forment un tout organisé, un cosmos. Prenons-les un à un. Nous observons que la monade centrale déploie son activité à travers son organisme avec plus ou moins de facilité; qu'elle rayonne plus ou moins manifestement, en un mot, que les êtres sont doués d'une *beauté* plus ou moins éclatante. La monade se subordonne les éléments de son organisme avec une régularité plus ou moins grande, de façon à réaliser plus ou moins fidèlement un type défini; de là le degré de *vérité* présenté par les êtres. Enfin la beauté et la vérité entraînent un troisième attribut, non moins positif et déterminable : la *bonté*. En soi, il est bon d'être; tout être est bon; il l'est dans la mesure même où il est, et où son existence concourt à l'existence et à l'harmonie de l'ensemble.

Il est vrai que ces trois attributs suprêmes, beau, vrai, bon, n'apparaissent que très-obscurément aux degrés les plus infimes de l'existence. Dans le règne minéral, l'évolution est extrêmement lente; l'activité des forces physico-chimiques est enfermée dans des limites très-étroites par les lois de la nature; et, si l'inertie n'est pas l'absence complète de spontanéité, si même des interprétations hardies de la nature ne refusent pas une ombre de conscience aux éléments dynamiques du monde, du moins cette spontanéité consciente, qui serait aussi une ébauche de la liberté, est si peu de chose, qu'on regarde à bon droit l'activité de ces forces comme aveugle et fatale, et qu'on ne peut leur attribuer que des rudiments de beauté, de vérité et de bonté.

Mais à mesure que l'on gravit l'échelle des êtres, la force avec ses attributs essentiels s'accuse davantage, se manifeste plus clairement.

les degrés de perfection réalisés au-dessous de lui, non pas l'œuvre d'un ouvrier maladroit qui s'essaye et n'arrive que lentement à produire son chef-d'œuvre, mais l'ouvrage d'un être infiniment puissant, sage et bon, qui peut réaliser la continuité sans confusion, aux yeux de qui toutes les manifestations de son Verbe, depuis les plus infimes jusqu'au plus approchées, sont intéressantes, qui enfin n'est avare d'aucun bien, comme disait Platon, et appelle à lui, comme l'a enseigné Leibniz, des profondeurs du néant et de la multiplicité des possibles, le monde le meilleur possible, parce qu'il est l'évolution indéfinie d'une perfection grandissante où toutes les formes de l'existence sont successivement réalisées.

Le savant et le philosophe peuvent se donner la main pour suivre ensemble toutes les phases de cette évolution, le même homme pouvant d'ailleurs, la chose s'est vue, être savant et philosophe.

Le savant déterminera tous les mouvements qui se produisent dans les organismes et nous fera connaître *le dehors* des êtres. Le philosophe l'y encouragera et lui rappellera au besoin que les limites de la science peuvent être indéfiniment reculées. Et il le fera d'autant plus volontiers, qu'à travers les mouvements mieux connus, il *voit* plus distinctement les forces.

Tous deux, unis, éclaireront et guideront le vulgaire, qui s'égare par excès de confiance en ses facultés. Mais ils ne mépriseront pas les données du sens commun, qui sont les données mêmes de la nature. La connaissance scientifique et philosophique ne diffère, en définitive, de la connaissance vulgaire qu'en degré et non pas spécifiquement.

Or, l'homme, de tout temps, a peuplé le monde de réalités vivantes : quelquefois la crainte et la superstition l'ont courbé sous leur joug soi-disant tyrannique

et aveugle ; plus souvent encore, il s'unit à elles par les liens d'une sympathie en quelque sorte fraternelle. C'est que cette libre et raisonnable activité qu'il sent vivre en lui-même, force consciente, il en retrouve l'écho de plus en plus fidèle dans tous les êtres qui l'entourent, depuis le plus humble jusqu'à celui qu'il peut vraiment appeler : mon frère ! Et si cette sympathie est profonde et peut porter, quand il s'agit de l'homme, le beau nom d'amitié, c'est évidemment que l'écho ne lui vient pas seulement de la surface et du dehors, mais bien *du dedans* et de l'âme des êtres.

C'est dire que la connaissance du monde extérieur, avec ses deux degrés parallèles, inséparables, mais subordonnés, est *très-imparfaite* en même temps que *tres-certaine*, quand il s'agit des formes inférieures de l'existence.

Comme le fait remarquer le plus profond métaphysicien de notre temps (1), les figures géométriques, dans lesquelles on enferme ces formes inférieures, sont au fond ce qu'il y a de plus indéterminé. Rien en elles qui intéresse et fixe le regard. Une forme donnée ne se distingue de toute autre de même genre qu'à l'aide de déterminations empruntées à la métaphysique, je veux dire de temps et d'espace. Le temps et l'espace sont d'ailleurs les plus vagues des notions métaphysiques, et on ne peut les mesurer rigoureusement dans la réalité. Les certitudes quantitatives des sciences positives n'ont de précision que dans l'abstrait, c'est-à-dire dans l'esprit de celui qui les pense. C'est là qu'est l'unité de mesure qui lui permet d'obtenir des réalités une évaluation approximative.

(1) M. Ravaisson, art. sur le dessin dans le *Dictionnaire de Pédagogie* de M. Buisson.

Mais dans ce même esprit, s'il ne veut pas s'enfermer systématiquement dans le point de vue scientifique, sont d'autres unités de mesure, d'autres idées, disons mieux d'autres réalités vivantes, qu'il pourra prendre comme type pour connaître *le dedans* des êtres. C'est répéter, en termes rigoureusement équivalents, ce que je disais tout à l'heure, en parlant des échos qui nous reviennent de toute part.

Par conséquent, c'est dire encore qu'à mesure qu'elle parcourt l'échelle des êtres et monte vers l'homme, la connaissance est plus parfaite, plus complète, également certaine. Malgré l'apparence contraire, je soutiens que nous avons une idée plus exacte de la plante que du minéral, de l'animal que de la plante, de l'homme que de tout autre animal. On proclame l'astronomie la plus achevée des sciences. Sans doute ; mais parce qu'elle se contente d'un objet très-restreint: la situation et la marche des astres. Mais qu'est-ce que cela en présence de tout ce qu'il faudrait savoir pour connaître complètement le ciel matériel? La physiologie, dit-on, était en grande partie conjecturale jusqu'à Claude Bernard, puisque le premier il y a introduit l'expérimentation. Sans doute ; le corps humain est autrement complexe qu'une planète ou une étoile, et bien des siècles s'écouleront encore, bien des génies s'épuiseront avant que nous le connaissions complètement. Mais bien des mystères étaient déjà dévoilés à Hippocrate, bien des lumières ont été fournies par lui que n'a pas répudiées, mais qu'a complétées Claude Bernard. En réalité, de tous les corps, c'est encore celui de l'homme que nous connaissons, que nous pouvons connaître le mieux.

Mais la physiologie n'étudie que les mouvements, c'est-à-dire encore l'extérieur. Elle se défend difficilement, il est vrai, de sortir de ses limites. On éprouve

quelque surprise à entendre un savant, pour avoir surpris au passage quelques mouvements dans le cerveau, parler pertinemment, il le croit du moins, des fonctions de la sensibilité, de l'intelligence, de la volonté. L'étonnement cesse quand on songe que le corps et l'âme, que le dehors et le dedans ne font qu'un, constituent une seule personne. Déjà le physionomiste, le poëte, l'artiste, *voient* beaucoup mieux la nature que le savant. Sur un visage d'homme, dans ses traits, ses gestes, ses attitudes, dans toutes les lignes de son corps, ils saisissent, pour les reproduire, bien des choses qui échappaient complètement au physiologiste. A quel artiste fera-t-on croire que le cours d'anatomie est le plus important et le plus instructif de ceux qu'on professe à l'Ecole des Beaux-Arts ? Mais vienne un psychologue, un logicien, un moraliste, Socrate, Platon ou Aristote, en un mot, un philosophe : celui-là nous parlera vraiment de l'homme ; et, s'il veut bien ne pas rendre à dessein son exposition obscure, embarrassée de problèmes oiseux ou illusoires, voilée sous des termes techniques, en un mot, s'il veut bien parler de l'homme en un langage humain et vraiment philosophique, il sera écouté avec un intérêt souverain et entendu de tous: c'est qu'en définitive rien n'est plus intéressant, et aussi rien n'est plus intelligible pour l'homme que l'homme.

C'est dire enfin que la connaissance du monde, plus parfaite à mesure qu'elle s'approche de la connaissance de nous-même, trouve en celle-ci ses plus éclatantes lumières, peut-être sa condition *sine qua non*.

Il est temps de passer du premier degré de la connaissance (double, nous l'avons vu) à un degré supérieur. Déjà, pour les êtres qui constituent le non-moi, nous avons pénétré du dehors au dedans, *ab exterioribus ad interiora ;* en remontant du monde à nous-

même nous réaliserons encore mieux la formule ou plutôt la première partie de la maxime connue : *ab exterioribus ad interiora,* sauf à la compléter plus tard : *ab interioribus ad superiora.*

---

monde par une véritable continuité. Pas plus que dans la nature, il n'y a de saut dans la connaissance. Toucher, voir, entendre autrui ; se toucher, se voir, s'entendre soi-même ne constituent pas deux modes distincts de connaissance : les objets ne diffèrent que numériquement. Et cette remarque est très-importante. En posant en effet que notre corps fait partie du moi, en constatant d'autre part que la connaissance de notre corps *continue* celle du corps de nos semblables, on comble déjà l'abîme que les idéalistes veulent creuser entre le moi et le non-moi.

Mais nous connaissons notre corps d'une autre manière. Depuis longtemps, les psychologues avaient ajouté aux cinq sens externes un sens interne, le sens vital. M. Bouillier, dans l'ouvrage important sur *le Principe vital et l'Ame pensante,* avait solidement rétabli cette vérité vulgaire, contestée pourtant par les cartésiens, que les phénomènes vitaux qui se produisent dans notre organisme ne nous échappent pas. Ces phénomènes sont à la fois physiologiques et psychologiques : la faim est en même temps une action corrosive du suc gastrique sur les tissus de l'estomac et une souffrance de l'âme ; savoir qu'on a faim, c'est connaître à la fois l'un et l'autre phénomène. La connaissance de ce qui se produit dans mon âme n'est ni plus ni moins déterminée que celle de ce qui se passe dans mon estomac. C'est donc une seule et même connaissance à deux faces, comme c'est un seul et même phénomène à deux aspects ; le langage ordinaire atteste cette unité ; le langage philosophique et scientifique ne peut le briser, il exprime les deux à la fois. Dans une thèse récente (1), l'*Aper-*

(1) Le commencement de ce chapitre était déjà écrit quand a paru cette thèse. Les vues de M. Bertrand confirment trop bien les miennes

ception du corps humain par la conscience, M. Alex. Bertrand a entrepris avec succès l'analyse des données du sens vital. Celui-ci, comme les autres, se développe en s'exerçant et devient le sens du corps. Il explore peu à peu ce pays qui est le sien ; il en dresse la carte ; les troubles fonctionnels qui se produisent en tel ou tel point attirent là son attention et lui donnent l'occasion de mieux connaître certains coins de son domaine ; bref, les sensations exagérées et morbides l'aident à se rendre compte des sensations ordinaires et normales. Celles-ci, parce qu'elles sont continuelles, sont à peine conscientes comme tant d'autres dont l'origine est au dehors. Mais soyons attentifs, et dans le murmure total de la vie qui arrive jusqu'à notre âme, nous démêlerons ce qui vient de tel ou tel organe. Partout il y a innervation, tonicité, énergie, tantôt involontaires et inconscientes, tantôt au contraire voulues et connues. En un mot, grâce au sentiment de l'effort musculaire, les perceptions sourdes des phénomènes internes deviennent aperception plus ou moins distincte des différentes parties de notre corps.

Rapprochons maintenant les deux manières de connaître notre corps. La conclusion, déjà tirée du premier mode, se dégagera plus nettement.

J'étends le bras dans la position qu'il prendrait si je voulais jouer du violon. Ma main se recourbe comme pour embrasser le manche et je remue les doigts comme pour presser les cordes et exécuter tel air. Tous les

pour que je ne me donne pas ici l'appui de ses conclusions. Je tiens beaucoup plus à être complètement d'accord avec un esprit d'ailleurs aussi indépendant, qu'à paraître original. Quand on poursuit la vérité avec la conviction qu'elle existe, on est convaincu aussi qu'on ne doit pas être le seul à l'apercevoir, et l'on est enchanté de se trouver sur le même chemin qu'un penseur de mérite.

détails de cette position et de ces mouvements, je les vois comme je verrais ceux du violoniste qui exécuterait devant moi l'air en question ou ferait semblant de l'exécuter. Mais en même temps et par l'intérieur, je sens les différents efforts accomplis; en fermant les yeux je saurais tout aussi bien si mon bras est étendu comme il faut, et quels doigts remuent. L'élève flûtiste, auquel on dit : donnez le *la*, et pour cela appliquez sur les trous l'index et le médium de la main gauche, n'a pas besoin de regarder ses doigts pour les placer comme il convient : il lui suffit de vouloir que ces deux-là s'abaissent; en même temps qu'ils le font, il le sait et perçoit nettement les efforts produits pour boucher hermétiquement les trous. L'organiste a conscience du degré d'effort nécessaire pour produire une intensité donnée des sons de son instrument en appuyant plus ou moins sur les touches.

De tous les exemples qu'on pourrait analyser il résulte ceci : un même mouvement de nos organes peut nous être connu à la fois par le dehors et par le dedans. Je me connais à la fois comme un autre et comme moi-même. Mais l'objectif et le subjectif se confondent dans l'unité d'un même être, à la fois connu et connaissant. La continuité entre les deux modes de connaissance est ici rigoureuse, puisqu'elle repose sur l'identité des deux objets connus. Ici le prétendu abîme entre nous et ce qui n'est pas nous, disparaît complètement. Le corps faisant partie et du non-moi et du moi, suivant que nous le connaissons par le dehors ou par le dedans, sert de transition et de lien entre la connaissance du monde et la connaissance de nous-même, disons plus, entre la connaissance de la matière et celle de l'esprit. « Entre « l'individu physiologique et le moi psychologique, dit « fort bien M. Bertrand, il faut placer le moi réel qui

« participe de l'un et de l'autre, ou plutôt dont les deux « autres ne sont que des points de vue abstraits. » Et il ajoute, avec non moins de raison : « De graves objec« tions contre la réalité du moi psychologique n'ont « aucune valeur dès qu'on lui substitue le moi réel (1). »

L'unité de ce moi soulève même ici une petite difficulté. Le sens du corps est-il un mode de la perception externe ou de la perception interne ? M. Bertrand semble admettre la dernière solution : il ne faut pas dire, selon lui, que l'âme est présente au corps, mais que celui-ci est dans l'âme. « C'est une habitude de l'âme, » écrit-il. Je n'irais pas aussi loin. Sans doute, la conscience accompagne cette perception comme toute autre. Mais, en un sens, le corps est extérieur à l'âme et M. Bertrand ne saurait guère le nier, lui pour qui le corps est, suivant la doctrine leibnizienne, un ensemble coordonné de cellules *animées*, dont les consciences obscures envoient jusqu'à la conscience du moi comme un écho de ce qui se passe en elles. Il est vrai, d'autre part, que ces consciences sont subordonnées à la conscience centrale de façon à former avec elle un système unique. En ce sens, l'aperception du corps est bien subjective et l'âme proprement dite se retrouve dans les âmes inférieures ; elle est présente en elles et c'est la part de vérité que contient l'objection adressée par M. Bouillier à M. Bertrand (2). Les consciences inférieures ont leur activité propre ; mais en même temps elles participent de l'activité de la conscience centrale qui leur donne une vie nouvelle et une.

Conclusion : l'aperception du corps est à la fois objective et subjective, et nulle part l'unité de la per-

(1) Pag. 270 et 271.
(2) *Revue philosophique* du mois d'octobre 1881.

ception externe et interne n'est mieux accusée. En réalité, c'est une seule et même perception s'exerçant sur des objets distincts, mais unis par d'étroites relations. D'une part, notre corps communique avec les autres corps par un échange perpétuel de mouvements et de matériaux. D'autre part, chacun de ses éléments forme avec le principe qui l'anime un « tout naturel, » et ces principes forment avec l'âme un autre tout naturel qui enveloppe les premiers.

Quoi qu'il en soit, voilà un premier pas dans la connaissance de nous-même et un ensemble de certitudes bien plus fortes que toutes celles de la physiologie objective. D'abord celle-ci n'est possible que par la physiologie subjective. Si les hommes n'avaient pas senti au-dedans d'eux-mêmes différents organes, le savant n'aurait probablement pas eu la pensée de pénétrer, le scalpel à la main, dans cet intérieur, comme l'enfant ne brise son jouet pour voir ce qu'il y a dedans que parce qu'il y suppose des ressorts analogues aux principes d'activité dont il a une vague conscience en se sentant vivre.

L'étude de l'organisme ne passionne que parce que l'homme veut connaître les organes, siége des maladies dont il souffre; la pathologie personnelle donne naissance à la pathologie médicale. De plus, elle l'éclaire. Si nous ne sentions pas en nous-mêmes les effets douloureux de telle ou telle altération des tissus vivants, elles n'auraient aucun sens pour le physiologiste. L'expérimentateur qui fait des vivisections se met dans la peau du sujet sur lequel il opère. Toutes ses déterminations reviennent à celle-ci et devraient prendre cette forme : les mouvements que je provoque par lésions ou excitations chez cet animal, me révèlent chez lui les mêmes états de conscience que j'observe en moi-même quand se produisent en moi, pour une cause ou une autre, les

mêmes mouvements. En un mot, les résultats de la science sont dus à ce procédé ingénieux : observer autrui par la perception externe ; s'observer en même temps soi-même par la conscience et unir les données de cette double observation comme si elle était unique. De très-rapides analogies et inductions nous font passer des mouvements du sujet expérimenté à nos propres mouvements, de nos mouvements à nos états de conscience, de ceux-ci aux états de conscience d'autrui qui sont ainsi comme le quatrième terme d'une proportion, comme l'x d'une équation si rapidement établie que les termes se confondent, et que ce qui est raisonnement passe pour observation directe.

Réciproquement, pour établir la connaissance complète de notre corps, il nous faut recourir à autrui et emprunter à la physiologie objective des notions que nous transportons à la physiologie subjective. Il est certain que la science éclaire le sens du corps comme tous les autres, et c'est ainsi qu'un médecin qui est malade suit beaucoup mieux que tout autre la marche de son affection et qu'il a une conscience bien plus nette des lésions de ses organes internes.

Mais, en définitive, la science ne fait que confirmer des certitudes qui la précèdent, qui, souvent même, la redressent ou la démentent avec succès. Que de fois l'événement a justifié cette assertion : je connais beaucoup mieux mon mal que ne le connaît mon médecin ! En tout cas, celui-ci vous nomme et vous classe savamment l'affection dont vous êtes atteint, mais vous apprend-il ce qu'elle est ? Il compte les pulsations de votre pouls ou mesure l'amplitude des palpitations de votre cœur : c'est la certitude quantitative, tout extérieure ; mais vous fait-il connaître par là ce que c'est que la fièvre ou l'angoisse d'un étouffement ? Vous en avez une connaissance

qualitative tout intérieure, sujette, comme toute connaissance, à des illusions (1), mais dont la certitude, dans l'état normal, défie toute autre. La science est le domaine des disputes sans fin et des hypothèses qui se succèdent et se remplacent: tous les hommes sont d'accord, en dehors de la science, sur ce qu'ils éprouvent. Lorsque quelqu'un me dit : « Vous souffrez des dents ; je vous plains parce que je connais ce mal par moi-même, » nous le savons en effet beaucoup mieux renseigné sur ce que nous éprouvons que le plus habile dentiste. « Pourquoi ne vous faites-vous pas soigner par cet ami compatissant ? » me dira-t-on. S'il le pouvait, ce serait certainement à lui que je m'adresserais. De fait, je commence par me plaindre auprès de ceux qui m'entourent et je ne recours au dentiste qu'à la dernière extrémité, parce qu'enfin ce n'est pas la dent que je tiens à voir extirper, mais le mal dont je souffre. De plus, si j'ai le courage de me l'enlever moi-même, je ne m'exposerai pas à la méprise du chirurgien qui va peut-être m'arracher la bonne en laissant la mauvaise à côté ; c'est que je sens toutes les parties de ma mâchoire et qu'il ne la connaît que par le dehors. On peut appliquer à la connaissance du corps, ce dehors de nous-même comme des autres, l'adage connu : *Si vis teipsum cognoscere, alios intuere,* en ajoutant : *Si vis alios scire, teipsum scrutare.*

Demandons-nous maintenant quelle certitude résume toutes les données du sens du corps. Les déterminations quantitatives ont sur les affirmations qualitatives l'avantage d'une apparente précision. Celles-ci sont vagues ; elles n'enferment pas la surface de leur objet dans des

(1) V. dans l'ouvrage de M. Bertrand le chapitre des hallucinations du sens du corps.

limites géométriques. En revanche, elles pénètrent dans l'intérieur et dévoilent l'invisible. Par le sens du corps, je ne connais pas individuellement toutes les molécules de mon système nerveux, toutes les cellules de mon organisme et je ne pourrais décrire les mouvements intestins de chacun de mes muscles. Mais le problème dont la science poursuit en vain la solution, celui de la vie, n'en est pas un pour la conscience. Je l'avoue, « l'idée directrice » de M. Claude Bernard ne m'apprend rien du tout : mais demandez au premier paysan venu s'il sait ce que c'est que la vie, il sourira, parce que la question lui paraîtra trop simple et oiseuse. Demandez-le à tout homme habitué à réfléchir et à peser la valeur des mots, il répondra que peut-être il ne saurait définir la vie, ni choisir entre les nombreuses formules fournies par la science, mais qu'il a un sentiment très-net de ce que c'est que vivre, et qu'il perçoit très-délicatement toutes les variations de la vie en lui. Si vous insistez et lui faites rendre compte de ce qu'il éprouve aux moments où la vie se manifeste le mieux, toutes ses réponses reviendront invariablement à celles-ci : je sens en moi une activité à la fois une et multiple : une parce qu'elle est condensée dans un état de conscience d'une grande intensité, et que tout mon corps conspire en quelque sorte pour produire cette énergie qui le soulève, comme un athlète qui ramasse ses membres pour fournir un plus vigoureux effort; multiple parce que cette énergie se répand jusque dans les moindres fibres de mon organisme, comme un fluide qui s'insinue et pénètre dans tous les interstices d'un corps poreux.

Métaphores ! dira-t-on. Il n'en est pas moins vrai que telle est la certitude de tout être qui a conscience de sa vie. L'activité et la permanence, la multiplicité et l'unité, en un mot la force, voilà des réalités indéniables,

voilà le terme le plus convaincu dont puisse se servir un être intelligent, qui vit et se sent vivre. « Je pense, donc je suis » était pour Descartes la proposition évidente par excellence. « J'agis, donc je suis, » aurait dit Leibniz. Maine de Biran, étudiant surtout l'action dans l'énergie musculaire, en a fait avec raison la base d'un réalisme qui survivra aux négations des positivistes. Il est fondé en effet sur la conviction la plus vivante qui soit dans l'homme. Nous vivons, nous réagissons, comme dit Bichat, contre toutes les forces qui tendent à nous détruire ; nous répondons aux excitations fraternelles de toutes les activités qui aident la nôtre à se développer : voilà ce que chacun de nous sait et affirme invinciblement. La vie est bien, suivant la formule de Spencer, un ensemble de correspondances, mais de correspondances voulues, établies par le vivant quel qu'il soit, à plus forte raison si le vivant est ce tout naturel, formé d'un corps et d'une âme raisonnable, qu'on appelle l'homme.

Au surplus, il ne faut pas non plus exagérer l'union du corps et de l'âme, ni la portée de cet axiome scientifique : tout fait psychique est lié à une modification de l'organisme. Il y a cette importante réserve à faire : puisque les deux activités physiologique et psychique, tout en étant liées, sont distinctes, on peut connaître l'une, abstraction faite de l'autre. La psycho-physique n'a guère étudié jusqu'ici que les sensations et les faits de perception externe. L'ignorance où elle est encore des conditions physiologiques des opérations les plus hautes de l'âme, ne doit pas arrêter le psychologue dans l'analyse toute subjective de ces opérations (1).

(1) « C'est une erreur très-grande, très-grave en pratique, que le « parti-pris de s'interdire les ressources de l'analyse psychologique

D'autre part, que l'aperception du corps soit déjà un mode de la conscience, on peut l'admettre ; mais c'est encore un mode mixte, qui tient autant de la perception externe que de la perception intime. Enfin, si la conscience est le mode général de l'activité psychique, néanmoins il importe de maintenir la distinction établie par M. Bouillier entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie, et de soutenir avec M. Robert que celle-ci, sous le nom de perception intime, a son objet propre.

On n'a pas à établir la certitude de la conscience percevant en elle-même ses propres modifications, quelle que soit d'ailleurs la difficulté de comprendre comment cela se fait. L'école anglaise de psychologie expérimentale, dépassant le positivisme étroit d'Aug. Comte, reconnaît la certitude de cette connaissance (1). Bien plus, la thèse de l'idéalisme subjectiviste et même la maxime fameuse de Protagoras : « l'homme est la mesure de toutes choses, » contiennent une part de vérité. Les phénomènes objectifs ne sont pas des modifications du moi extériorisées ; mais ils ne sont intelligibles et connaissables pour nous que par comparaison avec les phénomènes du moi. Les lois de la nature ne sont pas les lois de notre pensée : mais l'accord et la correspondance entre les lois de la réalité et les lois de la connaissance, ren-

« et d'édifier la théorie de l'esprit sur les seules données de la physiologie. Si imparfaite que soit la science de l'esprit, je n'hésite pas « à affirmer qu'elle est beaucoup plus avancée que la partie correspondante de la physiologie. » (Stuart Mill. *Logique*, ch. IV.)

(1) Soutenir que nous ne savons pas ce qui se passe en nous, c'était nier un fait par trop évident. Professer que nous ne pouvons pas le savoir scientifiquement sous prétexte que nous ne pouvons déterner quantitativement les faits psychologiques, c'est faire une pétition de principe. Il faudrait d'abord prouver que la détermination quantitative est nécessaire à la connaissance certaine et réfléchie, c'est-à-dire scientifique, au sens complet du mot.

dent seuls la science possible. En un mot, on verra comment, suivant le mot de Bossuet, la connaissance de nous-même nous élève à la connaissance de Dieu : nous voyons déjà qu'elle nous ramène à une vraie connaissance du monde.

J'oserai le dire : la rigueur des déterminations scientifiques est toute subjective. Les faits traduisent imparfaitement les formules mathématiques. La connaissance des lois de la nature (je ne dis pas les lois elles-mêmes) est un mode de la pensée. Les déterminations quantitatives sont premièrement des déterminations qualitatives, et il ne faut pas se demander comment l'extensif se transforme en intensif, mais comment l'extensif traduit et manifeste l'intensif.

En analysant les sensations de sons, et il étend la théorie à toutes les autres, M. Taine remarque que deux bruits non perceptibles isolément, le deviennent lorsqu'ils s'unissent, et que plusieurs bruits dont la succession est assez rapide pour être confondus dans la conscience, deviennent un son musical. D'abord il est clair que si chacun des deux bruits n'était pas perçu d'une certaine manière, leur ensemble ne le serait pas. Aussi M. Taine affirme-t-il qu' « isolés, ils ne tombent pas sous la conscience (1) » ; il l'affirme, mais il ne le prouve pas. D'ailleurs, quand cela serait vrai, la conclusion resterait la même. Pour faire un total, il faut deux sommes composantes : mais les sommes n'ont point par elles-mêmes la vertu de s'additionner ; le mathématicien seul peut faire l'opération. Pareillement deux bruits inconscients n'ont pas la propriété de s'unir pour constituer un bruit conscient ; il faut une conscience pour les percevoir simultanément, et

(1) *De l'Intelligence*, chap. I, p. 209.

s'ils sont alors perceptibles, c'est elle qui leur prête la qualité désignée par le mot conscient. De même notre auteur montre bien que « la sensation du son musical « *correspond* à une suite de vibrations égales en lon- « gueur et en vitesse, et que celle du bruit *correspond* « à une suite de vibrations inégales en vitesse et en lon- « gueur (1). »

Cela veut dire que nous éprouvons ces sensations, *lorsque* ces conditions extérieures de nombre sont réalisées; mais la qualité d'être musical ou non, c'est nous qui la prêtons au son, suivant qu'il satisfait ou qu'il blesse le *goût* tout spirituel dont nous sommes doués pour la régularité et l'ordre, c'est-à-dire pour la fusion du multiple dans l'un. De même encore pour le timbre : un nombre plus ou moins grand d'harmoniques en est la *condition;* mais l'*accent*, la signification attribués à tel ou tel timbre, et c'est la seule préoccupation du compositeur, cela vient de nous : c'est aux exigences de notre âme et non pas à celles des mathématiques que Mozart ou Beethoven cherchaient à satisfaire.

Analysez, d'après les calculs d'Helmoltz, le *Requiem* ou la *Symphonie pastorale*, vous ne m'en donnerez aucune idée; une page de Lamennais, de cette critique littéraire que vous dédaignez, me la fera beaucoup mieux connaître, parce qu'elle me montre ce dont les mathématiques ne me disent rien, les émotions et les intentions du maître, dans lesquelles je retrouve mes propres émotions, mes élans, ma vie (2).

(1) *De l'Intelligence*, chap. I, p. 213.

(2) C'est l'avis d'Helmoltz lui-même : « Si des questions scientifiques et esthétiques se sont trouvées mêlées dans mon étude, les secondes étaient d'une nature relativement simple, les premières présentaient une complication beaucoup plus grande; c'est nécessairement l'*inverse qui aurait lieu* si on voulait chercher à pénétrer

Bien plus, les chiffres indiqués par le savant, ce n'est pas au dehors qu'il les a trouvés, mais en lui. C'est d'abord dans sa pensée que les *rapports* se sont établis. Et puis, les mouvements externes, il ne peut les mesurer rigoureusement, par la raison très-simple qu'ils ne réalisent pas des mesures rigoureuses. Les courbes dessinées par un point lumineux auquel une corde de violon communique ses vibrations, et qu'Helmotz observe dans le microscope à vibrations d'après le procédé de Lissajous (1), ces courbes sont réellement composées de petites ondulations qui se propagent, ou, si l'on veut, de la ligne qui unit les centres de ces ondulations. Cette ligne, en fait, est une succession de directions plus ou moins inconstantes; sa régularité n'est qu'approximative. Mais l'observateur, consciemment ou non, la redresse ; il lui prête une perfection qu'elle n'a pas et qu'il puise en lui-même ; le dessin qui la représente est plus régulier que la ligne réelle, mais il ne l'est lui-même que dans l'esprit que de celui qui la regarde.

L'observation est tout aussi vraie s'il s'agit d'un mouvement naturel quelconque, par exemple, celui d'un astre. Comme le grossissement est ici énorme, l'irrégularité est manifeste ; on peut voir dans l'ouvrage de Képler les points qui figurent les différentes positions

plus avant dans l'esthétique musicale, si on voulait passer à la théorie du rhythme, de la forme des morceaux, envisagés comme moyens d'*expression*. Dans toutes ces régions les propriétés de la sensation exerceront çà et là quelque influence, mais seulement d'une manière très-subalterne. La grande difficulté consistera dans le développement des *mobiles psychiques* qui se trouvent en jeu. C'est là, il est vrai, que commence la partie la plus intéressante de l'esthétique musicale ; il s'agit d'expliquer les merveilles des grandes œuvres... (*Théorie physiologique de la musique, in finem.*)

(1) V. Helmoltz, *Théorie physiologique de la musique*, p. 113 et suiv.

des planètes observées ; la ligne qui les joindrait serait très-irrégulière. Cela n'a pas empêché l'astronome d'exprimer ce mouvement par une formule rigoureuse, *comme si* il était régulier. Le savant, en un mot, prête à la nature une perfection qui est surtout dans son esprit.

En ce sens-là, il est vrai de dire que les lois de la nature sont celles de notre pensée. Mais je fais cette réserve importante que les lois pensées par nous, ne sont pas des créations de notre intelligence. En nous-mêmes, comme au dehors, nous ne faisons que les découvrir. Peut-être même que nous ne pouvons pas plus les voir parfaitement *en nous* qu'elles ne se réalisent parfaitement dans la nature. Peut-être faut-il chercher au-dessus du monde et au-dessus de nous-mêmes le principe et le lieu de leur perfection. Quoi qu'il en soit, concluons provisoirement que, pour connaître la nature, il faut déjà nous connaître nous-même.

Poussons maintenant plus avant dans cette connaissance. Le moi psychologique phénoménal n'est pas, en effet, le moi psychologique réel. Ce n'en est qu'un point de vue abstrait. Dans l'âme comme dans le corps, comme en toute réalité, il n'y a pas d'une part des modifications, d'autre part une substance et une cause, en un mot une force. Il n'existe que des choses modifiées, des forces en mouvement. La scolastique a-t-elle jamais admis de pures entités? Pour elle, pas de formes sans matière. En tout cas, les adversaires du positivisme ont facilement mis à jour le vice d'assertions comme celle-ci : l'âme est une hypothèse et un mot commode pour exprimer un groupe de faits. Ce qu'on connaît ce ne sont pas d'abord des faits, pour passer ensuite à l'idée d'âme qui les résumerait. Les faits ne sont étudiés qu'à

l'aide d'une abstraction qui les isole artificiellement du tout concret dont ils font partie (1). La psychologie expérimentale n'est que la psychologie superficielle et une partie de la psychologie réelle.

Bien plus, est-il vrai que ce que nous connaissons *le mieux* en nous ce sont les *modifications* de la conscience? La précision des résultats de la psychologie expérimentale n'est-elle pas illusoire? Ne faut-il pas du moins justifier ces résultats en les rattachant à un degré supérieur de la connaissance, en rapportant du même coup les faits eux-mêmes à une réalité ultérieure?

La théorie leibnizienne des infiniment petits psychologiques et des perceptions sourdes fait son chemin. L'inconscient a déjà été l'objet d'études minutieuses et de patientes analyses (2). Or de tous ces travaux il résulte

(1) « Il en est du moi comme de tout notre être : il n'est qu'une abstraction si on le sépare de la série de ses phénomènes, de même que, séparés de lui, ses phénomènes sont aussi de pures abstractions... C'est la crainte du moi abstrait, de l'entité métaphysique, qui inspire toutes ces tentatives pour se passer de l'idée du moi. On ne s'aperçoit pas qu'on lui substitue une autre entité non moins vaine : des séries de phénomènes, c'est-à-dire d'apparences, qui se suffiraient à elles-mêmes, qui resteraient suspendues dans le vide, sans laisser supposer ni un objet dont elles seraient la manifestation, ni un sujet auquel elles pourraient apparaître. « La science concrète, dit Aug. Comte, se rapporte aux êtres ou aux objets; la science abstraite aux événements. » (Em. Beaussire. *Revue des Deux Mondes* du 15 janvier 1883, sur la *Personnalité humaine*. Ce remarquable article paraît pendant que j'imprime cette thèse; une fois de plus, le phénoménisme y est réfuté.)

(2) En laissant de côté la métaphysique de fantaisie d'Hartmann, il y a dans son ouvrage des détails intéressants. M. Bouillier dans son beau livre : *le Principe vital et l'Ame pensante*, a ouvert la vraie voie aux psychologues. M. Bertrand l'y a suivi quand sa thèse y prêtait. M. Colsenet, dans la *Vie inconsciente de l'esprit*, a traité directement le sujet.

non-seulement que de vastes régions de l'âme sont à peine explorées par la conscience, mais encore qu'aux faits conscients se mêlent des éléments inconscients. M. Colsenet, dans la *Vie inconsciente de l'esprit*, me paraît avoir mis la chose hors de doute pour un grand nombre de phénomènes psychologiques. Peut-être arrivera-t-on à établir par l'observation et l'expérience la vérité de l'affirmation de Leibniz : tout état de conscience est la somme d'états élémentaires inconscients. Une fois de plus la science se trouverait d'accord avec les intuitions de ce profond génie.

Dès maintenant on a le droit de dire que cette intervention de l'inconscient dans le conscient introduit dans la connaissance des faits psychologiques une certaine indétermination. Les mouvements, objet des sciences physiques et naturelles, échappent en définitive à l'observation externe, aidée des meilleurs instruments. En vain essaye-t-on de les enfermer dans des formules mathématiques. Les équations les plus précises sont souvent susceptibles de plusieurs solutions et, comme le dit M. Boussinescq, la science ne saurait toujours déterminer laquelle se réalisera. M. Bertrand, de l'Institut, lui objecte que ce ne sont pas des cas d'indifférence absolue, et qu'une des solutions possibles est toujours en fait déterminée. M. Bertrand et M. Boussinescq ont probablement raison tous deux, et en tout cas la question de liberté, engagée par M. Boussinescq dans ce débat, peut s'en désintéresser. Il n'en reste pas moins que la connaissance des mouvements, dans ces cas-là, et l'on peut probablement ramener tous les cas possibles à ceux-là, est imparfaite. Le grain d'indétermination introduit par là dans l'édifice des précisions scientifiques, suffit à le disloquer ; pour le mettre à l'abri de la ruine, il faut sortir de la réalité objective et le construire dans l'esprit.

Mais, sur ce terrain même, est-il bien solide, si on ne l'asseoit que sur la pensée consciente de l'homme? Voilà que cette pensée, comme le mouvement qu'elle se représente, se résout en une infinité d'éléments infiniment petits. Au dedans comme au dehors, l'esprit, qui veut se fixer, s'aperçoit que le phénomène est insaisissable par lui-même. Il faut à l'intelligence, comme l'observe Maine de Biran, un point vraiment immuable, auquel elle puisse se rattacher.

C'est ici qu'intervient le sentiment de l'identité personnelle. Je n'ai pas à reproduire les arguments par lesquels on a établi que la connaissance n'est possible que si la conscience opère la synthèse des données de l'expérience, dans l'unité qu'elle leur impose. Ici, criticistes et spiritualistes sont d'accord. Seulement les premiers se contentent de voir là un fait comme un autre; pour l'expliquer ils se paient de mots ou de formules: formes *à priori*, conditions de la pensée, lois objectives de la connaissance, etc. Les spiritualistes disent: tout cela n'est intelligible que si l'on introduit au sein de la matière phénoménale de vraies formes, des formes substantielles, des forces vivantes; matière et forme constituant un individu concret unique. En un mot, la conscience ne saisit pas d'une part les faits, de l'autre le substratum psychologique de ces faits: séparés, ni ceux-là ni celui-ci ne sont intelligibles. L'âme sent, pense, veut, et elle se retrouve, elle se possède dans ces trois modes de son indivisible activité. Maine de Biran disait à bon droit: je veux, j'agis, donc je suis. Mais il cherchait le fondement de cette certitude trop exclusivement dans la conscience de l'effort musculaire. L'énergie intellectuelle et morale est plus profonde, plus présente encore à l'âme, plus consciente, enfin, que l'énergie organique. Quand l'attention se concentre

avec intensité, quand la vertu se pose invincible en face des plus puissantes séductions, alors l'intelligence et la volonté ont vraiment du nerf, qu'on nous passe l'expression, et l'âme s'affirme avec une certitude incomparable. Peu lui importent les détails de ses opérations intellectuelles, l'influence occulte des antécédents inconscients de son acte : tout cela elle l'ignore et Spinoza a raison de le dire ; ce sera la matière des discussions entre nativistes et empiristes, entre déterministes et partisans de la liberté. Ce qu'elle connaît clairement alors, c'est elle-même ; et tout ce qui est en elle, science, vertu, génie, comme aussi tous ces phénomènes vulgaires que déploie sans cesse sa prodigieuse activité, tout cela n'est intelligible que par elle. Tout cela n'existe que parce qu'elle existe ; elle ne connaît tout cela que parce qu'elle se connaît : confusément si elle n'a pas l'habitude de se replier et de se sonder ; distinctement si c'est l'âme d'un psychologue en train de méditer : dans tous les cas, très-certainement. Connaître les choses, disait Spinoza, c'est les voir sous le point de vue de l'éternité. Connaître les faits psychologiques, dirai-je à mon tour, c'est les voir sous le point de vue de l'âme, substance et cause : *vis conscia sui*, telle est bien l'âme humaine, et la connaissance de cette force est le second degré de la connaissance totale.

Disons sommairement ce qu'elle donne. L'homme se connaît comme une force unie à un système de forces qui constituent son organisme, le tout formant un individu, une personne distincte de toute autre réalité. Pour ne parler que de la force centrale, l'âme, elle a conscience d'être active, par conséquent d'être une cause. Elle est continuement modifiée par le milieu où elle vit, en relation avec tout ce qui l'entoure. Ces modifications ne lui apparaissent pas toutes avec la même netteté. La

plupart sont sourdement et obscurément conscientes. Elle sent en elle une foule de commencements qui n'aboutissent pas, impressions vagues qui ne viennent pas d'elle et qui constituent une sphère impersonnelle de beaucoup la plus considérable. Un petit nombre seulement d'émotions prennent un caractère défini, quelques lueurs deviennent des idées proprement dites, quelques désirs se transforment en volitions. Le conscient n'est en quelque sorte que le sommet lumineux d'une réalité dont les profondeurs lui échappent, quelque chose comme les vagues qui étincellent un moment au soleil à la surface d'un océan insondable. La sphère personnelle et distinctement consciente est une mince enveloppe autour de la sphère impersonnelle. Néanmoins si son regard ne démêle pas ce qui se passe au plus intime d'elle-même, elle est partout réellement présente à elle-même. C'est comme si l'océan avait une sourde conscience des courants qui circulent dans ses couches inférieures et dont les vagues ne sont que la manifestation apparente. En un mot et sans métaphore, à travers ces modifications, conscientes ou non, au milieu des influences sans nombre qu'elle subit, l'âme est certaine de son activité, de son énergie productrice, de sa causalité. C'est une puissance qui passe sans cesse à l'acte ; c'est une cause qui se réalise de plus en plus dans ses effets.

A travers la multiplicité et la mobile succession de ces effets, l'âme se sent persister une et identique, et cette permanence d'une force, non pas invariable mais grandissante, en fait une substance.

Cause et substance sont deux points de vue partiels et abstraits d'une activité permanente, dont le vrai et unique nom est bien force, et force consciente, puisqu'elle sait qu'elle agit et demeure.

Cette activité elle la déploie sous diverses conditions et sous diverses formes.

Par le fait même qu'elle la déploie et qu'elle l'étend, en agissant sur d'autres activités, sur celles de son organisme et sur celles du dehors, l'âme acquiert la notion d'étendue ; l'étendue n'est intelligible pour elle que parce qu'elle est le champ de son activité. D'autre part son activité est, si l'on veut, intermittente et rhythmique. Mais, entre les moments où elle semble s'affaiblir à ceux où elle s'accroît il n'y a pas d'interruption réelle. La continuité dans la succession de ses actes, continuité qui ne s'explique d'ailleurs que par sa permanence substantielle, lui permet d'établir entre eux une synthèse qui s'appelle le temps. L'espace et le temps sont donc son activité en tant qu'elle se déploie, sa persistance en tant qu'elle se pose : ce sont deux de ses attributs.

Parmi ses actes, les uns sont la manifestation d'une activité désintéressée qui n'a qu'un but, l'ordre et la beauté : l'ensemble de ces œuvres c'est l'art, au moyen duquel l'homme donne à ses émotions une forme sensible. La beauté de l'âme explique seule les splendeurs des chefs-d'œuvre. La critique esthétique consiste à retrouver dans un tableau, une statue, une symphonie, l'âme de l'artiste et, d'une manière générale, l'âme humaine. Tout cela n'est intelligible que si on y voit une incarnation de notre activité, en tant que désintéressée. Le beau est la manifestation radieuse de la vie, le rayonnement de la force à travers le mouvement.

Dans les émotions esthétiques et dans les productions de l'art apparaît déjà la pensée. Mais là elle n'a pas encore une existence indépendante ; la beauté l'enveloppe et la voile. Il lui faut se montrer dans sa riche nudité. L'âme saisit et fixe quelques-unes des lueurs innombrables qui s'échappent de ses replis intimes. Elle en ramène la mul-

tiplicité à l'unité et leur impose la loi du nombre. Elle les retient, elle en combine les éléments, elle en affirme la convenance, elle saisit entre elles des traits communs, elle les coordonne hiérarchiquement, elle les exprime par des formules, et la science est constituée et organisée. La mémoire, c'est l'âme qui se retrouve dans le rapprochement de son passé et de son présent ; l'imagination, c'est l'âme avec son énergie représentative et créatrice ; la comparaison, la généralisation, le raisonnement, tout cela c'est l'âme qui recueille, conserve, élabore les matériaux acquis : la science, du point de vue subjectif, c'est l'âme exprimant l'ordre de ses pensées avec les précisions du langage, incarnation de l'âme dans des mots. Plus un mot ressemble à une idée, plus une idée ressemble à l'âme, plus tout cela est vrai. La science c'est l'activité de l'âme considérée sous le point de vue de la vérité. L'industrie, le commerce, la science appliquée, c'est l'âme qui s'empare de la réalité extérieure, la façonne à son usage, et la met à la disposition des autres âmes par l'échange. « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer ! »

L'amour, voilà la forme supérieure de la vie de l'âme. Déjà l'art et la science sont vivifiés par l'amour. La morale achève l'évolution. Famille, société, humanité, tout cela c'est l'âme qui se donne consciemment et librement. Le bien, première et dernière raison d'être de toute réalité, consiste pour l'âme et pour tout être fini à se développer, à réaliser ainsi le plus de perfection possible et, du même coup, à contribuer au développement de tous en se donnant elle-même. L'univers est la pluralité des créatures dans l'unité de l'amour.

D'ailleurs, une âme ne peut concourir à cette unité que si elle-même est une. Ce n'est pas avec des multiplicités absolues qu'on fait une unité réelle. Dire que

l'âme est une force, c'est affirmer qu'elle est simple. L'espace et le temps, comme attributs de l'âme, ne la divisent point : la multiplicité et la succession sont les aspects négatifs et, pour ainsi dire, extrinsèques de ces idées ; leur côté positif et intrinsèque, c'est la permamence et l'activité. L'âme est omniprésente dans la sphère où elle agit, dans le temps pendant lequel elle dure. La sensibilité, l'intelligence, la volonté ; le beau, le vrai, le bien ; l'art, la science, la morale, ce sont de triples rayons qui émanent du même foyer. Tout cela se mêle d'ailleurs dans la réalité ; il y a *circumincession* de ces trois formes de l'activité de l'âme parce que sa vie est une.

Est-ce à dire qu'elle soit tout entière en chacun de ses actes ? Ce serait affirmer qu'en elle tout est toujours réalisé, que rien n'est en puissance. S'il en était ainsi, elle se connaîtrait parfaitement ; il n'y aurait plus trace d'inconscient dans ses phénomènes ; la notion de force et toutes celles qui s'y rattachent ne présenteraient aucune obscurité et l'âme réaliserait pleinement ce vœu d'un vrai philosophe : « Quand donc connaîtrai-je la substance des choses avec la substance de mon âme ? »

Mais, si imparfaite qu'elle soit, la connaissance de notre âme nous donne des certitudes qu'il faut se garder de mépriser, sous prétexte qu'elles présentent des lacunes. Elle éclaire d'ailleurs le degré inférieur de la connaissance d'une lumière toute nouvelle.

Au premier moment, l'homme connaît ensemble et le monde et lui-même. C'est une synthèse confuse. Puis il se distingue du monde. C'est une première analyse mettant de part et d'autre deux connaissances synthétiques. Il analyse chacun de ces agrégats : les sciences et la psychologie s'organisent et progressent. Il peut alors revenir à ses premières vues synthétiques ; elles

seront d'une tout autre netteté. Ainsi, de synthèses en analyses et d'analyses en synthèses, il passera de la connaissance vulgaire à la connaissance scientifique et du monde et de lui-même. Il ne les confondra plus ; mais il les rapprochera. Comme, en fait et en droit, il se connaît mieux que ce qui n'est pas lui, il explique autrui par lui-même.

J'emploie à dessein le mot autrui : je ne dirai pas que l homme construit le monde à son image ; mais il voit en tout être une réalité qui lui rappelle plus ou moins la sienne. Perception, comparaisons rapides et inaperçues, inductions spontanées et inconscientes, raisonnements dissimulés sous les apparences de l'intuition : peu importe le comment ! Le fait capital est que, lui connu, rien en dehors de lui n'est inconnaissable.

Homo sum et nil humanum a me alienum puto, qu'on me permette une libre interprétation de ce vers : Je suis homme ; en tout être je retrouve quelque chose de l'homme et par suite aucun être ne m'est complètement inconnu. Non-seulement mon corps est un microcosme, et la connaissance que j'en ai, par la conscience comme par la science, me facilite la connaissance des autres corps. Mais, de même que ses mouvements sont la manifestation sensible et comprise par moi des états de ma conscience, de même tout mouvement en dehors de moi sera la traduction, dans une langue qui m'est familière, d'activités dont celle de mon âme est pour moi le type. Par exemple, l'indignation envahit mon âme ; j'ai conscience en même temps que le sang afflue à mon visage, que mes sourcils se froncent, que mes narines se dilatent, que ma main se crispe et se ferme : je suis, si j'ose le dire, furieux jusqu'au bout des ongles. Je suppose qu'à ce moment je me trouve par hasard devant une glace. Ma propre image, avec tous les détails de son

attitude et de sa physionomie, n'est pas pour moi une énigme. Il n'y a là aucune x inaccessible. Tout est interprété; tout est immédiatement compris et connu. Au lieu de mon image dans une glace, c'est un homme qui se dresse devant moi, avec toutes les apparences que je décrivais tout à l'heure. Je n'hésiterai pas plus à lire, à travers les signes qui me les dévoilent, ses états de conscience. Que je m'entende ou que j'entende autrui, c'est toujours un homme qui parle; dans les deux cas, je comprends de même sorte; je connais l'âme d'autrui comme je connais la mienne.

Faut-il maintenant, et une fois de plus, redescendre les degrés que parcourent, en les remontant, les partisans de l'évolution? De l'homme à l'animal, de l'animal à la plante, de celle-ci au minéral et aux forces physico-chimiques, partout jusqu'aux derniers échelons de l'existence, je retrouve quelque chose de ma vie, de mon activité, de ma conscience. L'homme n'est pas un être supranaturel, jeté dans un monde qui n'a rien de commun avec lui, et par suite rien d'intelligible pour lui. Il n'est que le premier, à nous connu, des citoyens dont l'ensemble s'appelle l'univers. Sa vie a pour condition inéluctable, un ensemble de correspondances avec les derniers de ses concitoyens. La vie circule et se distribue par une sorte de communion universelle; cela est vrai, non-seulement de la vie physique, mais de la vie intellectuelle et morale. Mon organisme emprunte ses matériaux à tous les éléments; mon intelligence et ma volonté ne se développent que dans le commerce avec l'intelligence et la volonté de mes semblables. Or, tous les êtres sont, à des degrés différents, mes semblables. Si le spectacle de la nature réveille l'activité de mon âme, c'est qu'elle est douée elle-même d'une activité, sinon aussi parfaite, du moins de même nature. Autre-

ment, son action serait inintelligible. C'est le mouvement qui engendre le mouvement, ce doit être la conscience qui engendre la conscience. C'est donc aussi la poésie qui a raison contre la science « livresque » des positivistes : *sunt lacrymæ rerum* est plus vrai qu'une formule mathématique. Toutes les sciences avec leurs merveilleuses applications ont pour résultat définitif de nous éclairer, de nous chauffer, de nous transporter. Mais ce n'est là qu'un détail, qu'un accessoire de notre vie. Sentir, penser, vouloir, voilà qui est vivre, et l'on sent, pense et veut avec l'âme entière, en relation, poétique si l'on veut, mais vivante et certaine, avec la nature entière.

L'enfant anime tout ; pour lui, non-seulement sa poupée, mais tout objet et jusqu'au moindre morceau de bois, est une personne à laquelle il parle et qui lui répond. Le sauvage peuple la nature entière de dieux faits à son image ; le vent, les nuages, la foudre, les animaux, les arbres, les pierres, tout cela est animé, vivant, divin. Au fond, l'enfant et le sauvage ont raison ; ils ne se trompent qu'en trop. Entre leurs illusions naïves et les doutes transcendants de l'idéaliste positiviste, dont l'analyse à outrance réduit le monde à n'être qu'un assemblage de fantômes insaisissables, gouvernés par des formules abstraites, s'il me fallait choisir, moi qui essaye d'être un philosophe sérieux, je n'hésiterais pas, je me ferais enfant et sauvage : c'est autrement humain, c'est autrement réel, c'est autrement *vrai* que de coordonner des mots ou des chiffres autour d'une x indéchiffrable. La science n'est pas chose vaine, elle est digne des plus nobles efforts, mais à condition que, sous prétexte de déterminations précises et de critique des lois de la pensée, elle n'aille pas vider, dessécher, tuer l'âme, et avec elle l'intelligence. Vos for-

mules m'enferment dans la relativité de la connaissance; mon âme vivante vous échappe et se répand dans l'indéfini de la nature, pour remonter de là vers l'infini de Dieu.

Instinctivement, inconsciemment, ce mouvement du dehors au dedans s'est fait. L'homme sort peu à peu de la dispersion enfantine de lui-même dans les choses pour revenir à lui. Il prend possession de lui-même. La réflexion aidant, il apprend à se connaître, à démêler, à mesurer sa propre activité. Avec cette lumière nouvelle, il retourne à l'étude du monde, et, au sein de la philosophie, les sciences se constituent. Il revient ensuite sur lui-même, convaincu que le γνῶθι σέαυτον est le premier et le dernier mot de la sagesse humaine.

Je me trompe, cette science de soi, condition de toute science et de toute connaissance du monde, est encore pleine d'obscurités. Le fond de l'âme, ai-je dit, c'est l'inconscient. La vie est un devenir, beaucoup plus en puissance qu'en acte. Cette évolution, il n'en découvre en lui ni le commencement ni la fin. L'inconscient c'est encore un mot, ce n'est pas une explication. D'où surgissent, au fond de l'âme, ces énergies qui aspirent au plein jour de la conscience? Elle ne naissent pas de rien : *ex nihilo nihil;* l'inconscient ne peut à lui tout seul expliquer le conscient, comme l'observe fortement M. Franck dans son analyse du livre de Hartmann (1). Dire que les perceptions sourdes sont le retentissement dans l'âme des activités obscurément conscientes de tous les centres nerveux dispersés dans l'organisme, c'est une première explication très-plausible et qui justifierait bien l'assertion de Leibniz : « Je tiens qu'il se passe dans l'âme quelque chose qui répond à la circu-

(1) *Journal des Savants*, 1879.

lation du sang. » Mais cette explication en appelle une autre.

D'où viennent à leur tour ces consciences ganglionnaires et cellulaires ? En vain on remontera jusqu'à la nébuleuse, hypothétique origine de la vie, la difficulté subsistera tout entière : d'où vient l'activité de ses molécules et le rudiment de conscience qu'on peut leur supposer, et qui s'épanouira un jour sous forme de conscience cérébrale ? Et puis, cette explication savante embrasse-t-elle tous les faits ? Est-ce des viscères, des muscles, des éléments nerveux inférieurs que naît le sentiment religieux ? Selon H. Spencer, « il se réveille « à l'occasion chez ceux mêmes qui en paraissent le « plus dépourvus (1) ; » sous forme d'instinct inconscient, il domine souverainement l'âme du sauvage, et sans doute l'âme de l'enfant, c'est-à-dire de l'homme autant que possible naturel. D'où vient-il ? Les explications tirées de l'hérédité ne feraient encore ici que reculer le problème sans le résoudre. Si l'origine de l'évolution n'est pas dans notre âme, le terme ne s'y rencontre pas plus. L'âme humaine sort d'elle-même, malgré tout, et ce lieu commun qu' « elle aspire à l'infini » exprime un fait indéniable : « une vérité, pour être vulgaire, n'en n'est pas moins une vérité (2). »

Décidément la connaissance de nous-même, beaucoup plus complète, plus assurée que la connaissance du monde, est encore resserrée dans des limites étroites et enveloppée de tous côtés d'une nuit profonde. Dans son propre domaine, la conscience ne se retrouve pas toujours et ne s'explique jamais elle-même à elle-même. Adressons-nous maintenant à la raison. Nous

(1) *Premiers principes*, p. 14.
(2) M. Al. Bertrand.

l'avons déjà entrevue, mêlée aux opérations de la perception externe et de la conscience. Il est temps de la consulter, de passer du deuxième au troisième degré de la connaissance, de nous élever, comme dit Bossuet, de nous-même à Dieu, comme disent les mystiques : *ab interioribus ad superiora.*

CHAPITRE III

La connaissance de Dieu.

D'après Leibniz, qui a mis le mot en usage, théodicée veut dire justification de la Providence. Les preuves de l'existence de Dieu et la détermination de ses attributs se désignent en français par le mot parfaitement clair de théologie.

Il y a la théologie positive qui prend pour point de départ la révélation et la théologie naturelle qui n'invoque que la raison. Comme catholique, je dois maintenir la distinction et reconnaître que, par ses propres forces, notre intelligence ne peut s'élever aux vérités de l'ordre surnaturel. Comme philosophe, je la mets de côté, sans scrupule. J'ouvre un traité de théologie, la Somme de saint Thomas, par exemple : non-seulement il s'y rencontre bien des questions, bien des raisonnements purement philosophiques, dont je puis faire mon profit; mais les énoncés des dogmes que le théologien donne comme révélés, sont des propositions que je puis examiner et chercher à comprendre. Si j'y vois la solution de problèmes posés par ma raison, je les accepte (1). Un

(1) « Si les *dogmes* religieux considérés par la *science comme des hypothèses à examiner* renferment la meilleure solution des problèmes métaphysiques, il en résulte entre la raison et la foi une harmonie qui n'est pas une confusion. » (Ernest Naville.)

philosophe auquel je les propose a le droit d'en discuter la valeur, même l'intelligibilité : il n'a pas celui de les repousser *à priori*, sous prétexte qu'elles sont données et non pas trouvées. Déclarer absurde tout ce qui est révélé est une pétition de principe inavouable. Injurier une idée n'est pas plus philosopher qu'insulter ou railler un homme n'est discuter.

Dans ce chapitre, je demanderai donc des lumières à tous ceux qui ont parlé de Dieu, philosophes ou théologiens, sans autre parti-pris que celui de ne céder qu'à l'évidence, mais d'y céder toujours, quelle que soit son origine (1).

(1) L'ouvrage moderne qui aurait pu mieux que tout autre inspirer ce chapitre, est l'*Essai de Philosophie religieuse* d'E. Saisset. Je dois dire cependant que je ne l'avais pas lu avant d'écrire ces pages. Déjà difficile à trouver, il a obtenu un grand et légitime succès auprès d'une génération antérieure à celle qui est la mienne, et dont le grand bruit que font à nos oreilles les disputes actuelles nous empêche de recueillir l'écho. Sur des indications bienveillantes et un reproche mérité, je me suis empressé de combler cette lacune de mes lectures. Pourquoi ne pas l'avouer ? Je suis bien aise d'avoir attendu : la valeur des développements de Saisset m'aurait découragé. Son chapitre : *Dieu est-il accessible à la raison ?* m'aurait fait penser que le mien sur la connaissance de Dieu était inutile.

En effet, dira-t-on, à quoi bon répéter ce qui a été si bien dit ?

A cela je réponds d'abord avec Em. Saisset lui-même (avant-propos) : « L'idée spiritualiste, une et immortelle dans son fond, est « inépuisable dans la variété de ses développements. » Je crois en effet, en reprenant sans le savoir la pensée de Saisset, l'avoir analysée, je ne dis pas avec le même talent, loin de moi cette prétention ! mais plus explicitement, en ce qui concerne en particulier les attributs métaphysiques.

D'autre part, puisque la thèse opposée, malgré une exposition aussi lumineuse, continue d'être soutenue, pourquoi ne pas reprendre celle qu'il défendait ? Et c'est là, je l'avoue encore, ce qui m'étonne et ce qui m'avait fait négliger son ouvrage. Comment se fait-il que de pareilles pages soient regardées comme non avenues et que l'on continue tranquillement à poser des négations, comme si elles n'étaient pas réfutées à l'avance ? Décidément le dédain que beaucoup de

Je n'ai d'ailleurs pas à prouver l'existence de Dieu : positivistes, criticistes et panthéistes sont d'accord pour l'admettre. Leur Dieu, il est vrai, est comme s'il n'était pas, puisqu'on ne peut ni le penser ni l'exprimer. Mais c'est que ces philosophes, par une inconséquence qui leur est commune, après avoir posé l'être, refusent d'admettre ce qui convient à l'être.

Il s'agit donc uniquement d'établir que Dieu n'est pas inaccessible à l'intelligence humaine. Mon ambition serait même de prouver que le troisième degré de la connaissance, la connaissance de Dieu, est plus parfait et plus complet que les deux autres (1).

Prétendre que Dieu est inconnaissable, c'est affirmer que tout ce qu'on peut en affirmer de positif est contradictoire et par conséquent absurde. C'est la thèse du positivisme. Le criticisme aboutit au même résultat. Si Kant, dans la *Critique de la Raison pure* spéculative, en mettant à néant les objections contre l'existence de Dieu avec autant de soin qu'il combat les preuves de cette existence, aboutit à cette conclusion que Dieu est pos-

jeunes philosophes affectent pour l'école de Cousin est non-seulement de la présomption, mais de la sottise, et peut-être de l'ignorance. Des ouvrages comme l'*Essai de Philosophie religieuse* devraient, s'ils étaient connus et médités, interdire bien des gémissements, soi-disant modestes, sur les bornes de la pensée humaine, bien des amplifications et des oracles sur la relativité de notre connaissance, puisque quelques réflexions, qu'on aurait pu emprunter à cet éminent esprit, suffisent, si je ne m'abuse, à en montrer l'erreur.

C'est ici le lieu de citer également le beau livre de M. Caro sur l'*Idée de Dieu*. Il est plus récent que celui de M. Saisset; il a sa place dans la bibliothèque de tout philosophe : je ne pouvais pas ne pas le lire, et, le lisant, ne pas m'en inspirer.

(1) « L'idée de Dieu étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui de soi soit plus vraie ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté. » (Descartes, 3e méditation.)

sible, il est finalement de l'avis qu'on n'en peut rien dire d'intelligible, et, s'il faut y croire en vertu des exigences de la raison pratique, c'est d'une foi aveugle, qui accepte l'inaccessible. Spinoza, et avec lui tous les panthéistes, ne pense pas autrement, en enseignant que l'essence divine est en soi absolument indéterminée.

Au positivisme, au criticisme, au panthéisme réunis, il n'y a qu'une réponse à faire : c'est de déterminer les attributs de Dieu, de telle sorte qu'il soit évidemment impossible d'y apercevoir l'ombre d'une contradiction.

Les philosophes et les théologiens distinguent généralement les attributs métaphysiques et les attributs moraux ; ils déterminent ceux-là en les *déduisant* de l'idée d'infini, ceux-ci en remontant *inductivement* des perfections relatives des créatures aux perfections absolues de Dieu. Pour moi, je suis convaincu qu'il n'y a qu'une méthode possible pour les uns comme pour les autres. C'est l'induction sous la forme indiquée par Leibniz et Bossuet : « Les perfections de Dieu sont celles des créatures moins les limites ; » l'induction si bien décrite par le P. Gratry. Il s'agit de discuter la valeur du fameux axiome de Spinoza : « *omnis determinatio negatio est*, » ou plutôt de prouver, par le fait, que cette formule, exacte sous un point de vue seulement, c'est-à-dire quand il est question des réalités finies, est radicalement fausse quand on parle de l'absolu. Il s'agit de montrer pratiquement que ce n'est pas « en contrebande, » mais très-ouvertement et très-légitimement, qu'on passe du relatif à l'absolu.

Je commence, contrairement à l'usage, par les attributs moraux.

Une molécule dans un corps brut agit sur une autre molécule : c'est déjà une manifestation de la puissance, au sens positif du mot, mais d'une puissance bien infé-

rieure. C'est de la spontanéité rudimentaire. Un brin d'herbe fend un rocher pour s'épanouir en pleine lumière : voilà un exemple d'une puissance bien supérieure. Un chêne étend ses branches vigoureuses et résiste à l'ouragan : il passe à bon droit pour le symbole de la force. Plus puissant encore est l'animal qui se déplace, franchit les obstacles, exécute, parce qu'il le veut, des mouvements infiniment variés. Mais pour connaître une puissance véritablement causale, il faut arriver jusqu'à l'homme. Mouvoir les ressorts si nombreux et si délicats de son organisme, transformer en travail des membres une quantité déterminée de chaleur animale, et cela presque sans efforts, par une volition souvent inconsciente, quelle puissance merveilleuse ! Ce n'est pas tout ; les effets de cette force se produisent à l'extérieur et sont durables. L'homme dompte les puissances de la nature et en fait des serviteurs dociles. L'artiste communique la vie au marbre ; quelques couleurs sur une toile, et il éveille dans l'âme de tous ses admirateurs des sentiments énergiques ou tendres, patriotiques ou amoureux, capables en tout cas de leur faire accomplir de grandes choses ; avec quelques sons habilement combinés, heureusement inspirés, il soulève l'enthousiasme d'une immense auditoire ; d'un mot éloquent, il entraîne une multitude. Mais voici que cette puissance est plus merveilleuse encore. Deux êtres humains unissent une portion infinitésimale de leur substance : un troisième être humain est né. Ils ont, à la lettre, transmis leur vie, avec toutes ses forces physiques, intellectuelles et morales. La génération avec l'hérédité, voilà, assurément, la plus haute manifestation de la puissance qu'il nous soit donné de connaître ici-bas, si ce n'est peut-être l'enfantement du bien dans son âme ou dans l'âme d'autrui. Quand on a poussé le plus loin possible l'analyse des innombrables

antécédents d'un acte moral; pesé dans la mesure de ses lumières les influences prodigieusement complexes qui se liguent pour pousser une volonté dans une direction déterminée, et que l'on constate alors le fait indéniable d'une âme qui transforme tout cela en un acte de liberté, alors seulement on se fait une idée vraiment approximative de ce que c'est que la puissance.

Quelque superficiel que soit ce coup d'œil sur les différents degrés de la puissance dans les êtres à nous connus, il nous fournit les éléments d'une analyse de l'idée de puissance. Son contenu positif est celui-ci : elle réalise ce qui était simplement possible; elle fait passer à l'acte ce qui était en puissance, au sens passif du mot. Deux molécules sont en équilibre; en vertu de sa spontanéité l'une agit sur l'autre : un mouvement que celle-ci possédait, mais emmagasiné et latent, se manifeste (1). Une plante se développe : les organes qui étaient en elles à l'état de germe, se forment sous l'action du principe vital quel qu'il soit. Les éléments de cette organisation sont fournis par des causes externes; leur concours résulte de leur puissance; chacun prête son activité; mais il reste à l'actif de l'énergie vitale l'organisation même. La coordination des parties en un tout vivant ne saurait s'expliquer mécaniquement. Une « idée directrice » est un mot vide de sens, ou c'est l'expression par laquelle on désigne une force : une abstraction ne saurait produire un effet réel. Un animal se déplace : il transforme en mouvement apparent ce qui était mouvement latent sous forme de chaleur vitale et de propriété nerveuse. Deux êtres vivants engendrent un troisième vivant : ce qui était simple spermatozoaire

(1) Je ne conteste pas la loi de l'inertie, *dans une certaine mesure* mais le manque absolu de spontanéité serait le néant.

devient un animal. Il est évident qu'on ne peut attribuer ce développement à la seule influence du milieu. Si cette influence, qui ne s'exerçait pas tout à l'heure, se fait maintenant sentir et si le spermatozoaire, inactif jusque-là, répond désormais à cette action, il faut l'attribuer évidemment encore à l'acte générateur et y voir la manifestation d'une puissance spéciale. Des mobiles et des motifs deviennent une détermination morale : ne voir dans celle-ci qu'une simple résultante mécanique, c'est se payer de mots ; la résolution prise est une réalité à laquelle il faut trouver une raison d'être. La placer dans les antécédents psychologiques ou autres, c'est attribuer à ces antécédents la puissance qu'on refuse à la libre volonté. C'est de plus expliquer le plus par le moins, le supérieur par l'inférieur. En effet, la résolution prise, je suppose, est bonne. Le bien est une réalité (et la plus haute de toutes) qui n'existait pas et qui existe. Or, *ex nihilo nihil;* ce qui était indifférent ne saurait par sa propre vertu devenir moral ; les mobiles et les motifs n'ont pas d'intention, pas plus que le mouvement, comme tel, n'a de tendance. Une volonté libre, possédant la moralité en puissance, et la faisant passer à l'acte pour la surajouter aux antécédents, explique seule l'action en tant que bonne ; et, je le répète, il n'y a pas de puissance finie comparable à celle-là.

Dans tous ces cas, parler d'évolution c'est exprimer par un mot heureux le mode de développement, ce n'est pas en indiquer la cause. Evoluer, passer de la puissance à l'acte, c'est une seule et même chose ; il reste à trouver la raison suffisante de cette évolution et de ce passage, c'est la puissance au sens actif du mot.

Mais toutes les puissances envisagées jusqu'ici sont limitées ; l'idée qu'on s'en fait, positive par un côté, est négative par mille autres. Ces puissances se déploient

et presque aussitôt elles sont arrêtées, elles ne sont plus puissantes. Cette limite et cette négation qui l'exprime troublent l'esprit dans ses affirmations. Il hésite; il ne sait jusqu'à quel point affirmer ni sous quel rapport : la puissance est en quelque sorte un *punctum saliens* au sein d'une masse confuse d'influences nécessitantes.

Et dans ce conflit de la puissance et des résistances, comme les limites sont indécises, l'idée d'une puissance donnée, inébranlable si l'on garde son sang-froid intellectuel, devient pourtant vague, mal définie, indéterminée : c'est une certitude mêlée d'ombres. Il faut retourner la formule de Spinoza, et dire : *omnis negatio indeterminatio est*. Un esprit absolu par tempérament tournera vite cette indétermination en négation : il déplacera le positif parce qu'il a déplacé son attention; ce qui était n'est plus, la puissance devient l'impuissance et dans la réalité, objet de cette soi-disant critique, et dans l'esprit qui critique, c'est-à-dire finalement qui, sous prétexte de prudence, nie au lieu d'affirmer. La spontanéité de l'atome est si peu de chose qu'on peut n'en pas tenir compte dans les calculs scientifiques ; aussitôt on proclame l'inertie des forces physico-chimiques et l'on pose comme absolument vraie la formule que la quantité et même la direction du mouvement est constante, sans prendre garde que l'axiome se trouve démenti par les faits, que l'indifférence radicale n'est pas donnée, que l'inertie absolue serait le néant. La vie a pour condition des emprunts continus; c'est une puissance qui ne fait que se subordonner d'autres puissances, et au prix de quels efforts, et au milieu de quelles rébellions de ces puissances, et pour combien peu de temps ! aussitôt on donne pour toute explication de la vie que c'est un ensemble de correspondances toutes mécaniques et très-éphémères dans leur complexité. Comme on ne

peut pas tout à fait oublier le principe, en vertu duquel ces correspondances s'établissent et cette complexité se ramène à l'unité, les plus hardis parlent d'une « idée directrice, » mais se gardent d'admettre une force vitale; ce serait une entité métaphysique, c'est-à-dire une chimère. Enfin, car il faut aboutir, la liberté humaine est conditionnée de toutes parts, donc l'homme n'est pas libre. Peut-être y a-t-il en lui une « idée de la liberté » en train de se réaliser; et, sur cette belle métaphore, on traite de métaphorique ou plutôt d'inintelligible une force qui se déterminerait elle-même. En vain l'homme d'honneur proteste et voit à bon droit dans cette doctrine un outrage à sa dignité. « Illusion et sentiment, » lui est-il répondu.

Heureusement la vérité est plus forte que les systèmes, et l'humanité continue à prouver la réalité de la puissance en pratiquant le bien, mêlé hélas ! de beaucoup de mal.

Ainsi la puissance s'affirme et se montre, en faisant que ce qui était simplement possible existe actuellement. La déterminer c'est indiquer la quantité ou la qualité, en un mot, le degré d'être qu'elle réalise. Tel est le contenu positif de l'idée de puissance. Là où elle s'arrête, limite difficile à fixer, l'idée devient négative et du même coup indéterminée, irreprésentable; ce n'est plus une idée, c'est une absence d'idée. Elle ne redevient positive de ce côté, la négation ne se transforme en affirmation que si l'on détermine positivement les obstacles qui arrêtent la puissance donnée, c'est-à-dire les puissances adverses.

Au reste, en suivant l'échelle ascendante des êtres, on constate que les obstacles disparaissent, que les puissances contraires s'évanouissent et, par suite, que l'idée de la puissance donnée devient de plus en plus positives

de moins en moins négative. Quand l'artiste incarne son idéal, il lui faut vaincre les résistances aveugles de la matière, et plus il a conscience de sa valeur, plus il s'irrite et se scandalise de l'espèce d'impuissance où est la forme sensible de traduire ce qu'il produit en lui; mais déjà sa conception, en lui-même, se développe sans entraves; son génie échappe à toutes les chaînes, il est presque inconditionné. L'orateur, qui émeut et persuade, a dû vaincre et transformer des dispositions contraires: mais ce ne sont déjà plus des résistances aveugles; les âmes de ceux qui l'écoutent ne demandent pas mieux que de vibrer à l'unisson de la sienne, et leur admiration bienveillante décuple ses forces, favorisant le développement de son éloquence. L'homme de bien, *« divitiarum et libidinum victor, »* comme dit Salluste, n'a plus à combattre des puissances étrangères. Les antécédents pychologiques de son acte sont des modifications de sa propre puissance, et, par l'habitude du bien, il peut discipliner ses inclinations de telle sorte que toutes concourent à ses bonnes résolutions : une vertu affermie est une puissance qui ne connaît pas de contrainte, pas de limite; elle ne se contente pas de répondre au séducteur qui pousse au mal: *non possumus;* elle dit en face au tyran intérieur ou extérieur qui voudrait l'asservir: « tu ne peux, » ce qui est dire : « je puis. »

D'ailleurs, si l'homme de bien ne connaît pas de limites autour de lui, il n'en voit pas non plus dans sa marche ascendante vers les sommets de la perfection.

Pourquoi la pensée s'arrêterait-elle davantage dans ses affirmations sur les degrés de la puissance? Si Dieu existe, et l'on en convient; s'il est la réalité suprême, on l'accorde encore, quelles raisons logiques y aurait-il pour ne pas lui accorder la puissance, au sens positif et déterminé du mot?

Voilà une idée dont le contenu positif et déterminé s'accroît à mesure qu'on monte, dont le côté négatif et indéterminé disparaît proportionnellement. Nous sommes arrivés à un point de la série où les limites se sont presque évanouies ; les lois du raisonnement, l'expérience de ses applications en maints ordres d'idées et en particulier aux précisions mathématiques, la nature même de notre intelligence, nous interdisent de nous arrêter, à plus forte raison de nous retourner brusquement en sens contraire. Les limites, de plus en plus invisibles, n'existent plus au terme de la série. L'idée est absolument positive, totalement déterminée ; il n'y a aucune raison quelconque pour restreindre son affirmation : la puissance divine est parfaite.

Et, si l'imperfection de la puissance consiste à rencontrer des obstacles, disons que celle de Dieu n'en connaît pas. Si l'obstacle vient de ce que d'autres puissances existent et résistent, disons qu'en face de l'acte initial de la puissance divine, il n'y a aucune puissance positive adverse. En un mot, notre puissance à nous consiste à faire passer un être de la puissance à l'acte, mais relativement, c'est-à-dire que ce que nous appelons puissance est déjà un acte et que ce que nous nommons acte n'est encore qu'un commencement d'acte, c'est-à-dire une puissance. Quand il s'agit de Dieu, la formule a un sens absolu et totalement positif : il fait passer les êtres d'une pure puissance, d'une possibilité absolue, si ces mots sont compatibles, à un acte vraiment acte, à l'existence proprement dite. Et tout cela, c'est l'acte d'une puissance *créatrice*.

Qu'on ne prétende pas maintenant que le terme création est inintelligible et implique contradiction. *Ex nihilo nihil :* cela ne fait pas de doute. Aussi création n'implique pas que d'abord *rien n'existait*, ce qui est

la contradiction, et qu'ensuite quelque chose existe. Dans cette hypothèse les mots *d'abord* et *ensuite* n'ont eux-mêmes aucun sens. L'être absolu est (proposition radicalement évidente); puisque l'être total existe, tous les degrés d'être sont possibles, *ab actu ad posse valet consecutio*. Ces êtres possibles, par l'action même de l'être réel, se réalisent, sous certaines conditions de durée et d'espace : voilà ce que veut dire le mot créer.

La seule dificulté, insurmontable il est vrai, est de comprendre comment il peut exister des possibles dans cet être tout en acte, et des êtres réels distincts de cet être absolu. De là le panthéisme. Mais remarquons-le, la difficulté revient à celle-ci: comment se fait-il que le plus contienne le moins, que le supérieur engendre l'inférieur. Le comment nous échappe peut-être; mais il n'est pas contradictoire comme ces autres propositions, impliquées dans la doctrine de l'évolution telle qu'on l'entend aujourd'hui: le moins engendre le plus, l'inférieur explique le supérieur.

Dans la doctrine d'un Dieu créateur, c'est-à-dire infiniment puissant, ce qui est *inexplicable* ce n'est ni Dieu, ni l'acte créateur, ni la puissance infinie: c'est l'existence des êtres finis, c'est leur puissance bornée. Une puissance radicalement impuissante, ce serait la contradiction absolue, l'indétermination totale; de là, pour le dire en passant, les difficultés inhérentes à l'idée de matière première qu'on ne saurait, sans tomber dans l'inintelligible, assimiler au néant et qu'il faut inévitablement considérer comme une pure abstraction. Une puissance en partie impuissante, voilà une contradiction partielle, c'est-à-dire une idée en partie inintelligible et indéterminée (1). Une puissance absolument puissante,

(1) De là les deux sens, actif et passif, du mot puissance.

voilà une idée si claire, que la formule qui l'exprime paraît une tautologie naïve.

L'idée de puissance n'est donc parfaitement positive et déterminée, parfaitement claire que dans l'absolu et que si elle implique force créatrice.

Cette idée est au fond de toutes les conceptions des puissances relatives et seule elle les rend intelligibles. De l'examen des puissances relatives nous nous sommes élevés à la puissance absolue, parce que nous avions au fond de l'esprit l'idée de celle-ci, qui nous permettait de découvrir celles-là. La lumière de l'absolu nous rend visible le relatif; nous le considérons sans penser au soleil intelligible qui l'éclaire. Mais si nous ne refusons pas de suivre la raison qui nous fait remonter des ombres à la réalité, des rayons au foyer, la source de la lumière elle-même nous est donnée, et de la contemplation de la réalité suprême nous pouvons redescendre à l'examen des réalités relatives ; les difficultés que nous éprouvions à concevoir leur puissance, disparaîtront en partie. Nous n'aurons qu'à appliquer l'idée de la puissance suprême, avec les réserves convenables. La grosse difficulté, la seule qui se présente est celle-ci : admettre qu'un acte commence sans un acte qui le précède et dont il ne soit que la transformation. Le commencement absolu, voilà l'inexplicable. C'est qu'à vrai dire, il n'y a pas de *commencement absolu*. L'origine de toute puissance est une force qui crée éternellement et inconditionnellement. Celle-là posée, toutes les autres en dérivent et s'expliquent par elle. Il suffit de reconnaître que plusieurs en naissent simultanément, pour comprendre qu'elles doivent se limiter et se conditionner mutuellement. La raison toute seule refuserait peut-être d'admettre qu'en dehors de la puissance infinie, il puisse exister des puissances finies. L'expérience vient

à son secours, en nous montrant en chacun de nous, et partout dans l'univers, des personnes et des choses, c'est-à-dire des puissances distinctes. La raison, à son tour, explique les données de l'expérience, en retrouvant au fond de chaque force et en chaque puissance quelque chose de la force première et de la puissance infinie.

En fait, c'est ainsi que nous procédons. Dès qu'une puissance est manifeste, l'idée de création intervient. Nous disons du génie qu'il est *créateur ;* l'interprète lui-même *crée* son rôle. On objectera que c'est abuser du mot. Je réponds qu'en un certain sens, on n'en use pas assez, et que tout mouvement devrait faire surgir et provoque en effet l'idée de la création. Les formules scientifiques, qui précisent les lois de la transformation des mouvements, n'atteignent que la surface extrême de la production. Le problème de la communication des mouvements, de l'action et de la réaction des forces reste ouvert, et l'idée de la puissance infinie, réduite à la notion partiellement positive d'une puissance relativement productrice, en donne seule la solution. L'unique danger est d'enfler le relatif et de le confondre avec l'absolu qui s'y mêle. C'est l'erreur, bien naturelle, de tous ceux qui ne veulent pas tenir compte de l'expérience et que des insuccès n'ont pas rendus prudents. Le panthéisme n'est que l'exagération d'une vérité : l'omni-action de la puissance divine.

L'analyse détaillée de cet attribut nous permettra d'abréger celle des autres. Passons à la connaissance. Nous n'en examinerons pas tous les degrés, depuis la simple réaction appropriée d'une force inférieure où l'on peut voir l'ébauche de la conscience, jusqu'aux généralisations compréhensives du philosophe qui coordonne les résultats acquis en une formule unique.

Demandons-nous seulement et sommairement en quoi consiste la science humaine.

Plus cette science est avancée, plus facilement elle embrasse en quelques conceptions très-générales le détail complexe des connaissances particulières. L'idéal poursuivi par le penseur et dont s'approchent les plus puissants d'entre eux, est une synthèse qui résume les analyses antérieures. « Il n'y a de science que de l'universel, » disait déjà Aristote. Avant lui, les premiers sages avaient tenté l'explication universelle des choses. On ne saurait les en blâmer. C'est l'instinct irrésistible de l'esprit humain; et les plus ardents à taxer ces essais de chimériques, sont les premiers à recommencer : le plus grand des positivistes contemporains, le plus redoutable des adversaires de la métaphysique, Herbert Spencer, est lui-même un métaphysicien des plus distingués.

Peut-il en être autrement? Tous les savants de premier ordre ont abouti à cette forme véritable de la science : ramener la multiplicité à l'unité ; embrasser dans une conception unique et actuelle, tous les faits passés et futurs, tous les réels et tous les possibles.

Pourquoi l'homme ne saurait-il atteindre la science absolue? Cela tient à la nature même de son esprit. C'est un devenir, une puissance qui passe à l'acte, morceau par morceau.

Sa connaissance est successive et partielle, discursive et analytique. C'est là le côté négatif de notre science; c'est par là que l'indétermination et le doute se mêlent à nos certitudes. Mais le contenu positif est celui-ci : l'intuition de la vérité. Agrandissez le champ de l'intuition, faites de toutes les hypothèses des certitudes, de toutes les certitudes lointaines et difficiles à obtenir des certitudes immédiates, supprimez les tâtonnements, en

un mot, éliminez les bornes et tout le négatif de la connaissance humaine, et vous aurez la vraie science, qui est l'intuition de toutes les vérités dans une vérité unique.

Pourquoi, malgré tous les mécomptes, l'homme poursuit il infatigablement cet absolu ? C'est qu'il est certain de son existence. On a beau dire, l'homme n'est pas un chasseur de fantômes. Quand on lui a prouvé clairement qu'un but, auquel il croit, est chimérique, il y renonce. Le mieux ne le tente que parce qu'il est l'image et la révélation du parfait. L'évolution intellectuelle de l'humanité, comme toute évolution, ne s'explique que par l'attrait efficace sur ce qui devient de ce qui est. Notre intelligence ne grandit qu'en s'orientant vers une intelligence qui est toute en acte. Notre science relative n'est intelligible que par la science totale de Dieu.

Quand vous dites d'un homme : il sait, vous ne l'affirmez qu'en hésitant et avec une restriction indéfinie ; quand vous dites de Dieu : il sait, aucune indétermination, aucune négation ne vient atténuer votre certitude. En un mot, la science absolue nous est inaccessible ; mais nous savons parfaitement et clairement en quoi elle consiste, et nous nous efforçons de l'imiter et de la réaliser dans la mesure de nos forces.

De même pour la bonté, dans les deux sens du mot.

Considérée dans un individu, indépendamment de ses rapports avec tout autre, bonté est synonyme de perfection. Or, tout être évolue, c'est-à-dire marche vers la perfection qui lui est propre. La perfection consiste en effet à réaliser tout l'être possible. Une plante, un animal sont d'autant plus parfaits, qu'ils reproduisent plus complètement le type de leur espèce ; lorsqu'ils ont atteint, sans entrave, le maximum de leur développement, ils sont achevés, relativement parfaits.

Mais cette évolution est à peine leur œuvre. Non pas que les animaux ni les plantes soient de pures machines. Dans la nature rien n'est exclusivement machinal et tout être est pour quelque chose dans ses accroissements ; c'est précisément en cela que consiste son être. Etre c'est agir. Mais il y a des degrés dans l'être, dans l'action, dans la perfection. « Faire, et en faisant, se faire, » dit quelque part M. Renouvier. Se faire soi-même, voilà en effet la plus haute perfection relative, c'est celle de l'homme. Vouloir librement, se perfectionner, réaliser en soi le bien, tout cela c'est même chose. Tel est le contenu positif de l'idée de bonté. Le côté négatif est celui-ci : ne réaliser le bien que petit à petit, acte par acte. Le bien est ainsi disséminé, en quelque sorte, dans les moments de la durée et dans l'extrême divisibilité des actes. Il est vrai, d'autre part, qu'il est concentré dans les bonnes habitudes, et par là nous revenons au positif. La vertu est le bien permanent, c'est un acte continu. Il est vrai encore, et nous retournons ainsi au négatif, que l'habitude n'est pas pleinement consciente. C'est un acte continu, mais latent.

Le bien dans l'homme est donc un mélange du positif et du négatif, et voilà pourquoi il est impossible de dire, sans hésitation et sans une restriction mentale : tel homme est bon. Il y a toujours en lui quelque imperfection qui rend sa bonté indéterminée. Il est bon, jusqu'à un certain point et sous un rapport. A partir de cette limite, indécise d'ailleurs, on ne peut plus dire qu'il soit bon.

Une fois de plus, supprimez la limite, le négatif, l'indétermination : vous avez la bonté pleinement positive et déterminée, celle qui consiste dans tout le bien, dans toute la perfection actuellement réalisée. Cette bonté n'est pas un devenir ; elle est acte pur. Et c'est la bonté

divine. Seule absolument intelligible, totalement connue, elle rend intelligible, elle permet de connaître et d'expliquer toute bonté relative.

D'ailleurs, comme le disaient les scolastiques, après Platon : *bonum est sui diffusivum*. Quand un être est achevé, il porte ses fruits, il engendre un être semblable à lui. L'homme vraiment bon est bienveillant, la bonne volonté est amour. Il faudrait retourner la formule de M. Renouvier : « Se faire et en se faisant faire. » Le positif de l'amour est de donner ; et quoi ? l'être ou une augmentation de l'être, c'est-à-dire encore l'être. Donner ainsi, c'est se donner. M. Fouillée a écrit là-dessus une très-belle page (1) : « En vous aimant, « c'est quelque chose de moi que je donne, et c'est « moi-même que je voudrais donner tout entier, et c'est « aussi vous-même que je veux... Je ne dis pas que je « voudrais cesser d'être moi pour devenir elle ou « qu'elle cessât d'être elle pour devenir moi ; mais je « voudrais être moi et elle tout ensemble ; je voudrais « être deux et un ; en un mot, me donner tout entier et « me retrouver tout entier. »

Mais tout cela n'est qu'un souhait, tous ces verbes sont au conditionnel ; et voici le côté négatif de l'amour humain : « Je sens qu'il est des obstacles, matériels et « même intellectuels, qui empêchent mon âme de se « confondre entièrement avec une autre âme (2). » Quels sont ces obstacles ? D'abord, comme le dit de son côté saint Thomas, cité par le P. Gratry : « La pensée « ni l'acte ne sont jamais égaux à l'âme entière. » L'âme n'agit et ne se donne que partiellement. D'autre part, l'âme d'autrui ne répond que timidement et avec res-

(1) *La liberté et le déterminisme* p. 326.
(2) Ibid.

triction. On ne donne que des commencements d'être, et celui qui reçoit, ne reçoit même pas tout ce qui est donné et ne développe pas tout ce qu'il reçoit. Bref, l'amour humain, dans l'aimant et dans l'aimé, n'est encore et toujours qu'un devenir et non pas un acte. Et voilà pourquoi il est vague, indéterminé; pourquoi l'homme expérimenté n'admet, en fait d'amour, que des affirmations hésitantes et restreintes.

Encore et toujours, supprimez le négatif et l'indéterminé ; prenez l'idée absolument positive et déterminée de l'amour, et vous avez la bonté de Dieu.

Au reste, de même que, dans l'ordre de la connaissance, le Verbe est la seule vérité pleinement intelligible, de même l'amour que Dieu se porte et la réponse amoureuse qu'il se donne à lui-même, voilà le seul véritable amour, le seul à propos duquel nos affirmations peuvent se poser sans crainte d'erreur. La difficulté commence quand cet amour a pour objet, non plus Dieu, mais les créatures. Remarquons-le : la difficulté ne vient pas du côté de Dieu. On est sûr que son amour est indivisible et qu'il se donne tout entier. Mais, s'il s'adresse non pas à un autre lui-même, coégal et cosubstantiel à lui, mais à des créatures multiples et nécessairement limitées, leur multiplicité et leurs bornes déroutent la pensée. Cet amour, unique et entier si nous le considérons dans sa source, ne se retrouve plus que par fragments dans les créatures. L'âme du meilleur des hommes ne peut recevoir tout cet amour, ne veut répondre pleinement au peu qu'il en accepte. De là les indécisions, les doutes, les discussions subtiles sur l'amour de l'homme pour Dieu, comme les déceptions de son amour pour l'homme.

Quoi qu'il en soit, la connaissance de l'amour et de la bonté de Dieu rend intelligible toute inclination d'un

être créé pour un être créé, depuis l'amour proprement dit, sous ses formes les plus diverses, jusqu'à la simple attraction qui fait de toutes les forces physiques un univers ordonné. Réciprocité de tendresse entre deux âmes, action et réaction de deux atomes, c'est une image et un vestige de l'amour divin : Dieu aime ; et, suivant le souhait et la véritable conception de l'amour, en Dieu l'aimant se donne tout entier à l'aimé et se retrouve tout entier en lui. Ils sont deux et même trois, sans cesser d'être un. « Ce qui est le plus moi-même « est ce que je veux le plus donner, » dit l'amour humain. Ce qui est le plus moi-même, c'est ma personnalité, c'est moi-même tout entier ; je ne puis me donner à une autre personne qui existe déjà et par conséquent ne peut recevoir en elle une autre personne : il y a là une sorte d'impénétrabilité morale ; mais de notre union procède réellement une troisième personne, et les trois ne font qu'une famille. Mais ce n'est là qu'une unité morale et métaphorique : or une métaphore n'a de sens que si on la compare à la réalité. En Dieu seulement, trois personnes font, comme le veut la loi de l'amour, un seul être. La famille ne répond à son idéal que si elle reproduit quelque chose de la trinité incréée. De plus l'amour surabondant de Dieu réalise tous les degrés de l'être, dans le devenir. Mais il veut se retrouver tout entier dans le monde, issu de cet amour. Et Dieu, toujours entièrement fidèle à la loi de l'amour, s'unit à ce monde de façon à ne faire plus qu'un avec lui. Il ne s'identifie pourtant pas avec lui, car ce ne serait pas alors lui donner le plus haut degré possible d'être, en faire un monde véritable et parfait ; ce serait l'anéantir. C'est ainsi que l'Incarnation, après la Trinité, me donne le dernier mot de l'amour. Mystères et théologie ! m'objectera-t-on. Que m'importe,

si tout ce que mon cœur souhaite, si tout ce que ma raison réclame, en dépassant l'expérience, après l'avoir suivie dans la série ascendante des amours finis, se trouve là réalisé? Le panthéisme aussi est de la théologie; seulement son dogme fondamental est la négation même de l'amour, puisque le Dieu du panthéisme, dans une sorte d'égoïsme infini, absorbe tout en lui. Le panthéisme n'est pas une religion d'amour; c'est un faux mysticisme, c'est-à-dire le contraire du vrai. Celui-ci est, en somme, l'explication dernière de toute réalité, depuis l'échange des tendresses humaines jusqu'à la simple communication des substances par le mouvement.

Parlerai-je maintenant de la justice divine? *Cuique suum :* telle est la définition de la justice et le contenu positif de cette idée. Mais pour que ce contenu soit pleinement réalisé, il faut en premier lieu vouloir rendre à chacun son dû, sans la moindre réserve intéressée, c'est-à-dire avec un amour que n'altère aucune trace d'égoïsme; il faut ensuite *savoir* d'une manière absolument certaine ce qui revient à chacun; il faut enfin *pouvoir* le lui rendre. Or voilà le côté négatif de la justice humaine : l'intérêt, l'ignorance, l'impuissance. A mesure que ces entraves disparaissent, la justice apparaît plus *exacte,* c'est-à-dire plus déterminée, plus positive : supprimez totalement ces entraves; supposez une puissance, une science, un amour infinis, vous aurez la justice absolue, la justice divine.

Du même coup, il est visible que, dans cette détermination des attributs moraux de Dieu, nous n'introduisons pas en lui une multiplicité, contradictoire avec son unité essentielle; il est visible que tous ces attributs sont, en définitive, identiques entre eux, sont une seule et même réalité.

D'abord la justice n'est qu'une des formes de la bonté, éclairée par la sagesse, secondée par la puissance. Ce qui est dû à chacun, c'est ce qui lui est propre, c'est son être, s'il est. Mais d'où vient l'être de toute créature, sinon de la bonté divine? La liberté morale, qui est la forme la plus haute à nous connue de la réalité créée, est exactement celle qu'il est le plus impossible (s'il y a des degrés dans l'impossibilité) d'expliquer autrement que par un don d'amour divin. Si la bonté pose la liberté, c'est encore elle qui le conserve. Par conséquent, si l'être libre, en vertu même de sa liberté, choisit le mal relatif (il n'y a pas de mal absolu, ce serait le néant), s'il se décide pour une forme inférieure de l'existence, c'est encore de la bonté en même temps que de la justice de lui laisser cela, et de maintenir ainsi sa liberté. Où est la prétendue contradiction entre la justice et la bonté ? En réalité, c'est la même chose.

D'ailleurs, si la bonté consiste à donner l'être, elle ne diffère pas de la puissance, dont, nous l'avons vu, c'est précisément l'acte. Vouloir ou créer, pour Dieu, c'est tout un, comme c'est pour l'homme un signe de puissance que de réaliser ce qu'il veut, ce qu'il aime.

Enfin, pour Dieu, créer c'est penser. Sans rappeler que l'amour procède de la puissance et du Verbe, sans redire la formule aristotélicienne, Dieu est la pensée de la pensée, c'est-à-dire la pensée actuellement réalisée, le monde existe éternellement dans la pensée divine ; sa réalisation, sous les conditions de l'espace et du temps, n'est que la manifestation en quelque sorte surérogatoire d'une éternelle pensée, comme l'action n'est que la mise en œuvre, l'achèvement d'une pensée et d'une intention. L'axiome de Berkeley : exister, c'est penser ou être pensé, n'est vrai qu'au sein de l'absolu ; l'appliquer à l'homme est une méprise. C'est attribuer à la créature ce qui

convient au créateur, sans les réserves convenables.

Puissance, sagesse, bonté, c'est donc même chose, et nous aurions pu arriver à cette conclusion en employant le même procédé que pour la détermination de chacun de ces attributs. On dit en effet communément que sensibilité, intelligence, volonté ne sont pas dans l'homme trois réalités séparées ; c'est l'âme, la même et indivisible âme, qui sent, pense et veut. Sentir c'est, au fond, penser et vouloir ; penser, c'est sentir et vouloir ; vouloir c'est sentir et penser, ce que le P. Gratry nomme si bien la *circumincession* de trois facultés. C'est le positif de la simplicité de l'âme. Voici le négatif : comme l'âme n'est pas tout acte, mais devenir, son évolution a trois moments : émotion, pensée, volition. L'erreur de ceux qui ramènent tout, soit à l'émotion (sensualisme), soit à la pensée (idéalisme), soit à la volition (criticisme moral), n'est que l'exagération et la vue exclusive de cette vérité. Tous ces systèmes ne sont vrais que dans l'absolu, en Dieu ; et c'est encore en ce sens qu'on peut admettre que la conciliation définitive des contraires se fait, quand on passe du fini à l'infini. Par une autre conséquence de l'imperfection de l'homme, ces trois moments de son évolution sont inégaux ; et, par suite de l'imperfection analogue et correspondante de la connaissance que nous en avons, la psychologie humaine est réduite à distinguer ces trois formes de l'activité psychique et à les étudier successivement, sauf à poser ensuite leur unité. D'autre part, en effet, la distinction est imparfaite, non-seulement à cause de l'inégalité de ses éléments, mais aussi à cause du défaut de réalité. « Nous manquons à la fois de nombre et d'unité, » ajoute le P. Gratry.

La distinction des attributs divins, dit la théologie, constitue des relations réelles et des personnes dans



l'unité d'essence. C'est la distinction des facultés et l'unité de l'âme poussées à l'infini, par l'élimination du négatif et de l'indéterminé. La loi du nombre, qui s'impose à la connaissance (1), est ainsi parfaitement réalisée en Dieu, ce qui permet de le connaître mieux que tout autre être. C'est toujours la même conclusion : l'imperfection des créatures, qui déroute notre esprit et en rend la connaissance toujours douteuse par un endroit, disparaît dans l'absolu. Dès lors l'esprit peut affirmer résolûment. Nos attributs moraux ne sont que de faibles dégradations de ceux de Dieu et ne sont intelligibles que par comparaison avec eux.

Il est temps de passer aux attributs métaphysiques : nous bornerons notre examen à trois : l'éternité, l'immensité, l'immutabilité. Ils impliquent tous les autres.

Le temps se définit d'ordinaire : la succession des moments. Ce serait là une multiplicité toute négative qu'on pourrait morceler, émietter indéfiniment, en prêtant le flanc à tous les sophismes. J'ai déjà eu l'occasion de le dire (2) : la positif du temps, c'est la permanence de la durée. Dire d'un être qu'il a vécu dix ans, c'est affirmer qu'entre les deux moments de la durée marqués par sa naissance et par sa mort, il a existé sans interruption. Grâce à la mémoire et au sentiment de son identité, notre âme peut opérer la synthèse des moments et ramasser en quelque sorte toutes les phases de son évolution dans l'unité, pratiquemeut indivisible, de la portion de la durée qu'elle a parcourue. Par le souvenir et par la prévision, elle concentre dans le présent tout son passé et tout son avenir. Dans certaines circonstances surtout, cette concentration est vraiment

(1) Liard. *Les sciences positives et la métaphysique.*
(2) Liv. II, ch. I.

intense. Le P. Gratry, racontant une méditation de sa jeunesse, a écrit : « Je résumais des jours et des années « en un instant. J'en tenais la substance, j'en sentais les « délices avec une force, une vivacité que la réalité n'a « point (1). » Qu'on me permette à mon tour un souvenir personnel. Le 2 décembre 1870, j'étais couché, la main mutilée, à cinquante pas des Prussiens. Les balles sifflaient autour de ma tête avec une continuité qui rendait la mort imminente. A ce moment toute la suite de ma vie, dans ses moindres détails, m'était présente avec une lucidité extraordinaire. Je vois encore ce tableau, parfaitement éclairé et fixé là, devant mon regard. Ce passé, qui nous échappe d'ordinaire dans un lointain vaporeux, était comme ressuscité. Jamais je n'ai senti comme ce jour-là, le positif et la réalité de la durée. Ceux qui vont périr ont au dernier moment, dit-on, une vision intense et simultanée de tous les événements qui se sont succédé dans leur existence. Je le comprends pour l'avoir éprouvé. On peut pour ces cas modifier la célèbre formule de Platon et dire : le temps est l'image immobile de l'immobile éternité (2).

C'est ainsi que de l'image je puis remonter à la réalité et concevoir l'éternité de Dieu. Supposez continu cet état accidentel pour l'homme ; éliminez résolûment cette succession et cette fuite du temps qui fait dire à Boileau :

Le moment où je parle est déjà loin de moi ;

(1) *Les Sources*. 2e partie, p. 19. — V. Taine. *De l'Intelligence*. T. I, p. 151, note 1.

(2) « C'est par une illusion mentale que nous attribuons à l'âme ce qui n'est vrai que de ses phénomènes, la succession et la durée (relative). » (A. Bertrand. *L'aperception du corps humain par la conscience*, p. 316.)

ce qui se dérobait, insaisissable à la pensée, devient fixe ; le vertige cesse et l'esprit affirme sans trouble et sans hésitation, à plus forte raison sans contradiction, le présent perpétuel de la durée. L'idée indéterminée et en partie négative du temps est devenue la conception absolument positive et déterminée de l'éternité divine.

Loin qu'elle répugne à la raison, cette idée est impliquée dans tous nos jugements de durée. Non-seulement l'amour le plus fragile se dit et se croit éternel, mais dès lors qu'une existence, si éphémère qu'elle soit, occupe l'attention, la notion contraire, celle de la non-existence, disparaît. Au moment où nous affirmons qu'un être est, qu'un phénomène se produit, nous faisons abstraction de toute la partie de la durée qui s'est écoulée avant, qui se déroulera après ; celle que nous considérons efface tout le reste ; nous la posons absolument, comme une petite éternité que l'éternité réelle rend seule intelligible. Je l'ai déjà dit : l'idée d'un temps donné est découpée par nous inconsciemment, mais réellement, dans l'idée de l'éternité. C'est la tendance invincible de l'esprit humain, c'est l'habitude de l'enfant qui s'étonne et s'irrite dès qu'un fait qui l'intéresse vient à cesser ; personne ne croit pratiquement à la mort ; le sentiment de son immortalité, qui, de même que le sentiment religieux, se réveille chez ceux qui s'en croient le plus dépourvus, est l'idée même de l'éternité que l'âme s'applique à elle-même, et la formule de Spinoza a un sens profondément vrai : connaître réellement les choses, c'est les connaître sous le point de vue de l'éternité.

Le même raisonnement s'applique à l'attribut de l'immensité. Indiquer les limites d'un espace donné, c'est l'envisager sous le point de vue négatif. En dehors de ces limites, l'étendue est indéfinie. Supprimez ces limites



et cet indéterminé ; prenez absolument le positif de l'idée, c'est-à-dire la présence de l'objet dans l'espace occupé, vous avez l'immensité proprement dite. On y arrive par une série d'affirmations qui portent sur des présences de moins en moins divisibles. La matière occupe un certain espace, sous la condition que chacune de ses parties occupe une partie correspondante de cet espace. L'esprit échappe à cette nécessité. Il est tout entier présent dans l'espace pensé. L'âme est omniprésente dans toute la sphère de son activité, et cette sphère s'étend indéfiniment. N'appelez pas impuissance l'impossibilité d'en arrêter les contours. C'est nier une négation ; c'est dire que la portée de l'esprit est illimitée. Elle l'est en effet ; et, si l'expérience s'arrête à un point donné, la raison déborde de toute part le champ de son observation. De l'étendue finie et divisible des objets physiques, de l'étendue indéfinie et déjà indivisible, au moins mécaniquement, de l'âme, elle passe à l'omniprésence absolue, c'est-à-dire à l'immensité divine.

Abrégeons de plus en plus ; hâtons-nous vers la conclusion. Changer, c'est d'un côté perdre ce qu'on possédait ; mais c'est aussi et surtout acquérir ce que l'on souhaite. Nul ne désire changer, sinon pour augmenter son être ; nul ne se met en mouvement, sinon pour atteindre un but et se reposer, c'est-à-dire ne plus changer. En un mot, devenir, passer de la puissance à l'acte, c'est aller du négatif et de l'indéterminé à leurs contraires. L'acte, l'acte pur, voilà qui est vraiment et absolument positif et déterminé. L'immutabilité c'est le positif du mouvement porté à l'infini ; le mouvement, si l'on ne veut pas y voir exclusivement ce passage insaisissable d'un état à un autre état, matière à sophismes, c'est l'immutabilité réduite aux proportions du relatif. Une fois de plus, Dieu est le seul pleinement intelligible et explique tout le reste.

Passer en revue tous les autres attributs dont l'idée pourrait surgir dans l'esprit, serait répéter les mêmes arguments. La thèse me paraît suffisamment établie : la connaissance des attributs divins, loin d'être négative et contradictoire, est la seule qui soit pleinement positive et intelligible. Dieu inconnu, rien n'est connu : du moment au contraire que la raison l'affirme, tous les objets de l'expérience s'éclairent et deviennent visibles pour l'esprit. En ce sens-là, il est parfaitement vrai que nous voyons tout en Dieu.

Reste une dernière difficulté : nous avons considéré *successivement* les *différents* attributs divins. N'est-ce pas introduire la multiplicité, la divisibilité, les oppositions, en un mot, la contradiction, dans l'idée même que nous avons à cœur d'établir ? Remarquons d'abord que la loi du nombre est une nécessité de la pensée et que, par conséquent, opérer la synthèse de plusieurs en un, n'est pas se contredire. L'unité pure des Alexandrins, le Dieu de tous les panthéistes, est impensable. Pour dire quelque chose du sien, Spinoza ne va pas seulement de l'essence aux attributs, mais de ceux-ci aux modes, c'est-à-dire qu'il sort de l'unité pour disperser et disséminer sa pensée dans la multiplicité pure. Ce n'est pas la peine de poser en principe qu'on ne connaît rien, si on ne le considère sous le point de vue de l'éternité et de l'absolu. Nous avons vu (1) comment cette contradiction fondamentale circule dans toute sa doctrine, comment sa pensée s'évanouit dans le phénoménisme. C'est un exemple remarquable de cet abus dans la recherche de l'unité que signale M. Naville, dans son récent ouvrage sur la *Logique de l'hypothèse*. Il retrouve cet abus dans toutes les erreurs, dans toutes les affirmations hasardées du posi-

(1) Liv. II, chap. III.

tivisme contemporain. C'est le vice inhérent à toutes les doctrines qui déclarent Dieu inconnaissable, sous prétexte qu'on le divise en le déterminant. Autrement sage, autrement conforme aux lois de la pensée est le dogme catholique de la Trinité.

En effet, l'objection tombe dès qu'avec la distinction des personnes on maintient l'unité de nature et l'identité des attributs entre eux et avec l'essence divine.

Or, cette identité est vraiment facile à établir. Nous l'avons déjà essayé pour les attributs moraux; les attributs métaphysiques résistent encore moins, s'il est possible, à cette réduction. Posons-la complète en quelques lignes.

Etre immuable, c'est être acte pur, c'est-à-dire purement et simplement *être*.

L'être qui est pleinement, sans restriction, est sans conditions de limites ni de divisibilité sous les deux points de vue du temps et de l'espace; être immense, c'est *être;* être éternel, c'est *être*.

Même explication pour les attributs moraux considérés en Dieu seul, c'est-à-dire transformés, comme il convient, en attributs métaphysiques. Etre juste ou parfait, c'est exclure de son être toute défaillance, toute diminution quelconque de l'être, c'est *être*. Etre bon, c'est encore être parfait, c'est encore *être*. Posséder l'intelligence infinie, c'est être conscient sans aucune restriction; mais la conscience absolue, c'est-à-dire actuellement toute réalisée, acte pur, c'est la pensée identifiée avec l'*être*. Enfin la puissance infinie convient à l'être en qui rien n'est en puissance au sens passif du mot (impuissance serait plus exact). La puissance active s'oppose à la puissance passive comme au possible s'oppose l'*être*.

Dire de Dieu qu'il *est*, c'est donc en affirmer purement

et simplement tout ce qui peut être objet d'une véritable affirmation (1). Les théoriciens de l'inconnaissable ne s'aperçoivent pas qu'en accordant que Dieu *est*, ils accordent tout le reste. Cette formule : « Dieu est, » suffit au P. Gratry, dans quelques pages, incomparables, selon moi, de la *Connaissance de Dieu*, pour indiquer tous les attributs divins, par voie déductive, par une simple tautologie. Cela peut se faire, en effet, dès qu'on est remonté, par l'induction, des données de l'expérience à l'absolu, objet de la raison. Et lorsqu'on redescend aux réalités expérimentales, on ne se défait pas de cet absolu, en vertu duquel tout relatif existe et est intelligible. Tout jugement, toute affirmation de l'esprit, toute pensée positive renferme implicitement cette idée de l'être. Si l'être n'est pas, rien n'est. Si l'être n'est pas connu, rien n'est connu. Et nous arrivons à ces évidences radicales qu'on n'ose pas poser, tant elles sont radicales ; qu'on croit n'être pas des pensées, parce qu'elles enveloppent toute pensée : être, c'est être ; connaître l'être, c'est connaître. Connaître Dieu, c'est connaître au sens absolu du mot ; connaître un être relatif quelconque, c'est connaître relativement.

(1) Dans sa critique de la philosophie de Hamilton, Stuart Mill écrit ceci (p. 55) : « L'absolu doit être un genre comprenant tout ce qui est absolument quelque chose. » J'adhère complètement à cette assertion ; mais l'auteur ajoute : « Quand on dit : Dieu est l'absolu, cette proposition n'a de sens que si l'on suppose que cet être possède dans leur plénitude absolue *tous* les attributs ; qu'il est absolument bon et absolument mauvais, absolument sage et absolument stupide, et ainsi de suite. » Stuart Mill oublie de prouver que, si absolument bon et sage est *quelque chose*, *absolument* mauvais et stupide est aussi *quelque chose*. Il ne voit pas que ce ne sont pas des attributs positifs : mauvais et stupide sont des attributs négatifs, et l'absolu de la négation, c'est le pur néant, ce n'est rien. Quant à la possibilité de connaître l'absolu concret, celui qui possède positivement et pleinement *toutes choses positives*, il l'a trop bien établie dans ce même chapitre pour que je n'y renvoie pas le lecteur.

Mais quoi! vais-je à mon tour transporter dans l'homme ce qui ne convient qu'à Dieu, attribuer à mon esprit la connaissance parfaite, adéquate à l'être, en un mot voir dans ma pensée le Verbe divin lui-même? Je serais sévèrement rappelé à la modestie qui convient au plus éclairé des hommes comme au plus ignorant, par le chœur des théoriciens de l'Inconnaissable. Et leur objection revient obstinément : « Penser Dieu, c'est le « rapetisser aux limites de notre esprit, c'est le « borner, c'est le détruire par la pensée. La connais- « sance de Dieu se trahit elle-même. »

Equivoques et métaphores ! La connaissance de Dieu n'est pas, en moi, celle qui appartient à Dieu, mais celle qui a Dieu pour objet.

Le Verbe de Dieu est en moi, mais il n'est pas moi. Les pages de Fénelon sur la raison impersonnelle survivront aux subtilités de l'idéalisme et du subjectivisme. Dire qu'en pensant Dieu on le subjective, de même que, d'après les mêmes philosophes, on subjective le monde en se le représentant, c'est pour l'idéalisme comme une doctrine incontestable et incontestée. L'idéalisme est une solution, en apparence simple et claire, du problème des rapports de la pensée avec son objet; en réalité, c'est une solution inacceptable et ambiguë, puisqu'elle consiste à supprimer l'un des deux termes, en l'absorbant dans l'autre. L'idéalisme est la négation toute gratuite de la certitude de toutes nos perceptions : mais toutes protestent, l'expérience et la raison, l'expérience au nom même de la raison, la raison en s'appuyant sur l'expérience.

A vrai dire, ce dernier chapitre, comme tout ce travail, n'est pas une suite de démonstrations, et voilà pourquoi il semblera peut-être à mes juges une série d'affirmations sans preuves. Mais je tiens qu'il n'est ni

nécessaire ni utile, pas plus qu'il n'est possible, de tout prouver. La démonstration à l'infini serait la ruine de toute démonstration. Je n'ai pas eu d'autre intention que d'analyser les certitudes premières, indémontrables mais indéniables, propres aux trois degrés de la connaissance, celle du monde, celle de l'âme, celle de Dieu.

Il est temps de résumer cette analyse et d'établir la conclusion qui s'en dégage, à savoir que les trois degrés, les trois modes de la connaissance doivent ne faire qu'un, pour qu'il y ait certitude solide. C'est la loi de la pensée, comme de l'existence : *Tres unum sint !*

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS

Le positivisme déclare que les phénomènes seuls peuvent être objet de pensée positive et que leur substratum est inconnaissable.

Le criticisme fait observer que, pour connaître les phénomènes, il faut ramener leur multiplicité à des formes *à priori* de l'esprit, aux lois de la pensée. Mais ces formes et ces lois ne sont que les cadres des phénomènes. Les noumènes, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas phénomène, sont inconnaissables.

Le panthéisme ne voit dans les corps et dans les âmes que des manifestations phénoménales de la substance divine. Mais cette substance en elle-même, et en dehors de ses manifestations, est absolument indéterminée, par conséquent absolument inconnaissable.

Or, le phénomène, comme tel, se réduit en éléments infinitésimaux, insaisissables à la pensée. La dialectique dissolvante des Eléates peut s'opposer au phénoménisme moderne comme à celui des Ioniens. Les formules mathématiques expriment non pas les phénomènes, mais les lois, c'est-à-dire des conceptions, des vues de l'esprit qui les rendent intelligibles, en d'autres termes, qui

en rendent possibles et la production et la connaissance. Prétendre que les lois sont des généralisations postérieures à la connaissance des faits particuliers, c'est oublier que les faits n'ont de sens que si on les rattache aux lois, et que ces lois elles-mêmes sont des formules illusoires si elles n'expriment le mode d'activité de réalités productrices des faits. En un mot, réduire la connaissance à celle des phénomènes, c'est rendre les phénomènes eux-mêmes inconnaissables.

Le criticisme n'est pas plus heureux : il reconnaît la nécessité des lois pour constituer la science, mais il en fait de simples formes de l'esprit sans valeur objective. Ce sont de véritables phénomènes subjectifs dont le substratum, en nous comme hors de nous, est inaccessible. Mais en appliquant à ces formes le principe même du criticisme, on les ruine. Pour servir à la connaissance, il faut qu'elles-mêmes soient connues; elles sont une matière impensable sans d'autres formes qui les expliquent, et ainsi de suite indéfiniment (1). Bref, supprimez la connaissance de l'esprit, dont ces formes sont le mode d'activité, les lois, et la science avec elles, disparaissent de la pensée.

Enfin le panthéisme, celui de Spinoza mieux que tout autre, parce que c'est le plus conséquent avec lui-même, peut se résumer ainsi : les phénomènes ne sont rien que par la substance, la substance n'est rien en dehors des phénomènes; Dieu et le monde sont deux riens qui s'appuient l'un sur l'autre. Ce sont moins que des nuages qui flotteraient devant l'esprit. Quand nous

(1) « La première pensée, on n'a pu penser à la penser, car on irait ainsi à l'infini... Il n'y aurait rien au monde, si avant tout n'était l'être comme principe de tout ; ainsi, dans l'ordre même des intelligibles, c'est l'être qui est le premier terme. » (Ravaisson. *Métaph. d'Aristote*. T. I, p. 574.)

avons longtemps erré dans le cercle vicieux, dans le labyrinthe des raisonnements subtils de Spinoza, nous nous apercevons que notre intelligence est vide de toute idée positive.

Positivisme, criticisme, panthéisme, trois formes du phénoménisme qui aboutissent également au nihilisme dans l'ordre de l'existence et dans l'ordre de la pensée.

D'où vient l'erreur commune à ces systèmes? C'est qu'on a scindé artificiellement ce qui est indivisible dans la réalité. Objectivement, on a mis d'un côté les phénomènes physiques ou psychiques, en un mot les mouvements (en donnant à cette expression un sens large); de l'autre les substances et les causes, en un mot, les forces. Subjectivement on a opposé l'expérience à la raison, on les a interrogées chacune à part. Ou bien encore on a absorbé l'un de ces éléments dans l'autre : le mouvement dans la force, ou la force dans le mouvement; l'expérience dans la raison, ou la raison dans l'expérience. Et c'est ainsi qu'on a supprimé du même coup la réalité et la connaissance, l'objet et le sujet.

Pour ma part, je voudrais éviter et de disjoindre et de confondre; j'essaie de distinguer et d'unir.

Le monde est un ensemble de forces en mouvement. Les mouvements nous font connaître les forces; les mouvements sont les mots et les forces sont la pensée qu'ils expriment; à travers les mots nous saisissons la pensée. Il n'y a pas là deux connaissances, mais une seule, où l'analyse découvre deux points de vue distincts. La détermination du mouvement est le point de vue extérieur et quantitatif; l'intuition de la force est le point de vue intérieur et qualitatif. C'est ce que les scolastiques voulaient dire par leur formule : *la quantité vient de la matière, la qualité vient de la forme.* Les sciences positives se contentent du premier point

de vue; la métaphysique du second. Mais en réalité on ne peut parler du mouvement sans faire intervenir la force, ni dire un mot de celle-ci sans emprunter des données au mouvement. Bon gré mal gré, les savants font de la métaphysique et les métaphysiciens de la science. On a fait grand bruit des dangers que leur confusion entraîne; les séparer, comme on le tente, amène des conséquences tout autrement fâcheuses. Le premier degré de la connaissance est donc double : nous connaissons le monde quantitativement et qualitativement; d'abord de cette manière-ci, c'est la connaissance vulgaire; puis de celle-là, c'est la connaissance scientifique. Mais la seconde n'est utile que si elle vient éclairer et confirmer la première, en un mot, transformer la connaissance vulgaire en connaissance philosophique. Construire une philosophie de la nature à l'aide des données de la science, c'est rendre le monde vraiment intelligible, c'est nous le faire connaître.

Mais si les forces sont en mouvement, si nous ne les connaissons que par les mouvements, c'est qu'elles ne sont pas actuellement réalisées, c'est qu'elles passent sans cesse de la puissance à l'acte. Le premier degré de la connaissance est très-imparfait, parce qu'il a pour objet le devenir.

Nous sommes nous-même une force en mouvement; la quantité et la qualité, le corps et l'âme s'unissent étroitement dans notre activité consciente. En s'opposant à nous, les autres forces nous ont révélés nous-même à nous-même ; du premier degré de la connaissance nous avons passé au second, double et un comme le premier. A vrai dire, la connaissance est le rapport entre l'un et l'autre; c'est un ensemble de correspondances entre le sujet et l'objet. Quoi qu'il en soit,

la connaissance réfléchie du sujet nous permet de retourner à l'objet qui nous avait d'abord distraits de nous-même. Et dès lors nous connaissons mieux l'autre terme du rapport. En un mot, la connaissance de nous-même nous conduit à la connaissance du monde. La conscience et la liberté, qui s'épanouissent en nous comme les vrais attributs de la force, nous apparaissent en tout être, mais à des degrés très-différents et, autant que notre expérience en fait foi, infranchissables.

En tout être, nous voyons s'accomplir une évolution analogue ou semblable à la nôtre. L'idée d'évolution, appliquée à l'univers, est commode pour embrasser son histoire dans une seule formule; mais cette formule n'a de sens pour nous que parce qu'elle se réalise en nous.

La connaissance de nous-même nous conduit d'autre part à la connaissance de Dieu; et, pour cela, nous n'avons qu'à pousser à son terme l'évolution de notre âme. De même qu'en mathématiques on affirme légitimement que ce qui est vrai dans tous les termes de la série qu'on parcourt, est encore vrai à la limite, de même nous portons en Dieu, par une induction rationnelle dont il n'y a aucune raison de nier la valeur, ce que nous trouvons d'être et de perfection commencés en nous. Nous affirmons de Dieu, d'une manière absolument positive et sans aucune restriction, ce que nous affirmons relativement et imparfaitement de tous les êtres crées et de nous-même. Notre puissance transformatrice devient la puissance créatrice; notre science grandissante nous fait concevoir l'intelligence infinie; notre sagesse et notre bienveillance intermittentes sont en Dieu la perfection absolue et la bonté sans défaillance; nos essais de justice nous révèlent la justice divine; notre durée successive et limitée, au moins par un côté, se transforme en éternité; notre présence dans la sphère

indéfinie de notre activité est une image expressive de l'immensité; le mouvement qui nous fait passer d'un état donné à un meilleur, nous laisse entrevoir ce qu'est l'immutabilité de l'être absolu. En un mot, nous devenons, Dieu est. En achevant par la pensée les actes commencés en notre âme, nous obtenons l'acte pur.

A son tour, l'acte pur explique le passage de la puissance à l'acte, puisqu'il n'y a de réalité positive dans ce passage que ce qu'il y a d'acte déjà réalisé. Les intuitions de la raison rendent intelligibles les données de l'expérience; l'absolu se mêle au relatif et lui donne quelque valeur. L'être est, voilà la proposition fondamentale; elle se retrouve au fond de tout jugement, implicitement d'abord, quand l'intelligence, encore spontanée, est sous l'influence de l'absolu au point de le voir partout et de nier le relatif; explicitement ensuite, quand nous avons appris à démêler l'un de l'autre. La réflexion philosophique vient préciser les affirmations du sens commun sans les contredire. La connaissance, non pas adéquate mais certaine et positive de Dieu rend d'abord possible, puis scientifique, la connaissance de nous-même et du monde (1). Quand nous avons vu le monde et l'âme en Dieu, puis Dieu dans l'âme et dans le monde, nous nous comprenons quand nous parlons des formes *à priori* de l'esprit et de l'infaillibilité de l'évidence, quand nous sous-entendons, dans toutes les données de la science, la rigueur absolue et la constance immuable des lois de la nature. Les lois de la réalité et les lois de la connaissance sont la pensée même de Dieu, présente

(1) « Vous ne ferez rien sans avoir l'œil fixé sur la lumière divine, car c'est en vous regardant dans cette lumière que vous vous verrez vous-même et reconnaîtrez les biens qui vous sont propres. » (Platon, Alcib.)

et agissante et dans les choses et dans notre esprit : voilà le fondement solide de la certitude et l'évidence suprême dont toute évidence participe. C'est parce que nous pouvons dire sans hésitation et avec connaissance de cause : « l'être est » que nous pouvons ensuite affirmer d'un être créé : il est ; il est sous telle et telle forme, à nous connue dans son archétype divin. Tel est le véritable sens de la doctrine cartésienne de l'évidence prise comme *criterium* de certitude, d'abord en nous, puis en Dieu, puis dans le monde ; telle est l'interprétation équitable de la théorie platonicienne des idées, tel est le fond de la doctrine de tous les philosophes et de tous les théologiens de premier ordre qui, chacun à leur tour, à leur manière, ont commenté le mot de saint Paul : *Invisibilia per visibilia cognoscuntur*. Nul mieux que le P. Gratry n'a fait voir cet accord profond de tous les philosophes sur l'objet qui nous occupe. La *Connaissance de Dieu,* je le reconnais bien volontiers en terminant, est l'ouvrage qui m'a constamment inspiré ; ce dernier livre n'est, d'autre part, que le libre commentaire du premier livre de la *Connaissance de l'Ame.*

Comme le P. Gratry, je vois dans la formule : *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora,* le résumé de toutes les démarches de l'intelligence à la recherche de la vérité, et l'expression de l'induction complète. Le passage est plus ou moins rapide. Quand il l'est au point que les moments de cette marche ne se distinguent plus, l'induction se confond avec l'intuition. C'est ainsi qu'on peut voir un raisonnement dans la connaissance du monde et dans celle de Dieu, suivant qu'on tient ou qu'on ne tient pas compte des éléments parfois inconscients du procédé. En tout cas, admettre la valeur de l'induction comme procédé principal de l'intelligence humaine ; accepter les résultats

qu'elle donne; affirmer que ce qui est en nous est dans nos semblables, puis dans tous les êtres inférieurs à des degrés indéfiniment plus petits, d'autre part en Dieu à un degré infini : tout cela, c'est s'en fier en même temps à l'expérience et à la raison. Rejeter tout cela, prétexter l'impossibilité de connaître l'être à tous ses degrés, pour s'en tenir à l'apparence et au phénomène, c'est faire pour son compte l'argument paresseux qu'on a tant reproché à ses adversaires. Surtout, c'est refuser à son âme la joie des certitudes totales et la liberté de ses mouvements naturels. Non, l'homme n'est pas fait pour rester cloué au sensible, mais pour s'élever à l'intelligible. La modestie et l'humilité ne sont pas la défiance et le doute. Parce que les faiseurs de systèmes ont quelquefois déraisonné ou raisonné trop vite, vous voulez emprisonner la raison. C'est injuste et c'est inutile. Comme le disait spirituellement le regretté M. Saint-René Taillandier, la raison finit toujours par avoir raison. Sous prétexte de prudence et de science positive, vous fermez à l'humanité le chemin de la seule connaissance qui lui tient vraiment au cœur, celle de la réalité qui demeure sous la mobile apparence des faits : l'humanité proteste en croyant; et les penseurs de premier ordre, depuis Platon et Aristote jusqu'à saint Thomas et Leibniz, sans excepter Descartes, malgré les lacunes de son système, sont avec l'humanité. Grâce à eux, la foi aveugle devient foi éclairée; croire se transforme en savoir. Ce passage du monde à l'âme et de l'âme à Dieu, d'abord instinctif et spontané, puis réfléchi et voulu, constitue la vraie philosophie et la vraie science.

Au reste, l'induction ne se sépare point de la déduction. On s'est demandé si l'on pouvait ramener les deux procédés à un seul. Les admirateurs de la démonstration quand même, qui ont voulu sauver l'induction,

ont essayé d'en faire une déduction déguisée. Voici, ce me semble, la vérité : Si nous passons du monde à nous et de nous à Dieu, c'est que notre âme est en quelque façon dans le monde et qu'elle s'y retrouve ; c'est que Dieu est réellement présent et dans le monde et dans notre âme. Ce qui surgit en nous des profondeurs de l'inconscient ne vient pas seulement des âmes inférieures disséminées dans notre organisme et en rapport avec l'âme des choses. Cette humble origine laisserait inexpliquées toutes les vagues aspirations vers l'infini que nous transformons en idées rationnelles. Dieu est la vraie source de l'inconscient hors de nous et en nous. Le seul tort de Hartmann est de faire de ce principe l'inconscient absolu, évoluant dans le conscient, et de ne pas voir que le terme de cette évolution, la conscience toute en acte, en est aussi le commencement (1).

Le monde, l'âme et Dieu nous sont donc donnés tout à la fois. Seulement la connaissance explicite commence par le monde, puis revient à l'âme, puis remonte à Dieu. Mais arrivée là, elle redescend aussitôt. Les rayons l'ont conduite au foyer ; une fois qu'elle s'y est transfigurée dans la lumière sans ombre et qu'elle y est devenue elle-même lumineuse, elle suit de nouveau les rayons dans tous les sens et pénètre, en revenant à elle-même et au monde, à des profondeurs « si éloignées, « dit Bossuet, de la région des sens, que les sens n'en « soupçonnent rien. » « C'est, suivant une pensée sou- « vent reproduite, le supérieur qui explique l'inférieur, « le tableau achevé qui explique l'ébauche, la perfec-

(1) V. les articles de M. Franck, dans le *Journal des savants* de 1878.

« tion qui explique tout, l'essence et l'existence (1). » J'ajoute avec Bossuet : « Le parfait est le premier en tout, dans l'être et *dans la pensée.* »

Il faut donc, pour exprimer ce retour de notre intelligence, retourner notre formule et dire : *A superioribus ad interiora ; ab interioribus ad inferiora.*

Ou plutôt les deux formules réunies expriment le mouvement double et rhythmique de la pensée Elle monte et redescend. Et, si elle a pu monter une première fois, c'est peut-être que son origine première est en haut et que déjà elle était descendue.

L'image expressive de la connaissance humaine, ce serait donc la vision biblique de Jacob. Sur une échelle, qui va de la terre au ciel, incessamment des anges descendent et remontent. Les anges, ce sont les pensées d'une âme qui n'a point coupé ses ailes, ces deux ailes dont parle Platon, et qu'un aimable et fidèle disciple de Socrate, M. Charaux, appelle, de leur vrai nom, la pensée et l'amour. Il ne s'agit pas de renouveler les rêveries creuses du faux mysticisme. Le Dieu que j'adore est un Dieu que je connais, sans quoi je ne l'adorerais point. Ce n'est pas l'unité pure et indéterminée des Alexandrins, de Spinoza et, finalement, de Kant et de Spencer. C'est le Dieu du spiritualisme et du christianisme : oui, adorer c'est aimer, mais c'est aussi connaître. « La dernière démarche de la raison, dit le P. Gratry, c'est de croire. » Croire est donc l'acte rationnel par excellence. Mais croire, c'est voir, non pas d'une vue parfaite et continue, ni surtout d'une vue qui pénètre les dernières profondeurs de son objet, c'est cependant voir d'une vue qui contient éminemment tout

(1) M. F. Ravaisson, cité par M. Bertrand, p. 89.

le positif de la connaissance possible. C'est, si l'on veut, entrevoir; mais, si faibles qu'on veuille faire les yeux de notre raison, son objet est la lumière elle-même et la vérité par essence : prétendre qu'elle ne le connaît pas, c'est dire qu'elle est faite pour se tourner vers le néant et se perdre dans la nuit. Quand j'entends les détracteurs contemporains de la raison humaine, nouveaux jansénistes, railler et méconnaître la fille de Dieu, je comprends l'insistance du P. Gratry à répéter le mot de Fénelon : « Nous manquons de raison encore plus que de religion. » Je m'explique les efforts du moderne Malebranche pour inspirer à l'intelligence en quête de la vérité, une confiance invincible en elle-même. Alors que trop de ses amis versaient dans l'erreur du traditionalisme, l'auteur, trop peu compris, de la *Connaissance de Dieu* et de la *Connaissance de l'âme*, discernait exactement le vrai danger : fidèle à sa foi, et d'une orthodoxie qu'on n'a jamais surprise en défaut, il défendait la raison, en même temps qu'il protestait contre le servilisme général au nom de la liberté.

C'est en m'inspirant de son esprit, si large, si hospitalier à toute idée nouvelle, si ferme en même temps dans ses propres convictions, que, pour ma part et dans la mesure de mes forces, j'ai essayé ici et j'essayerai, Dieu aidant, de défendre la raison et, au besoin, la liberté.

